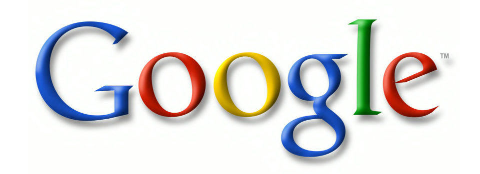
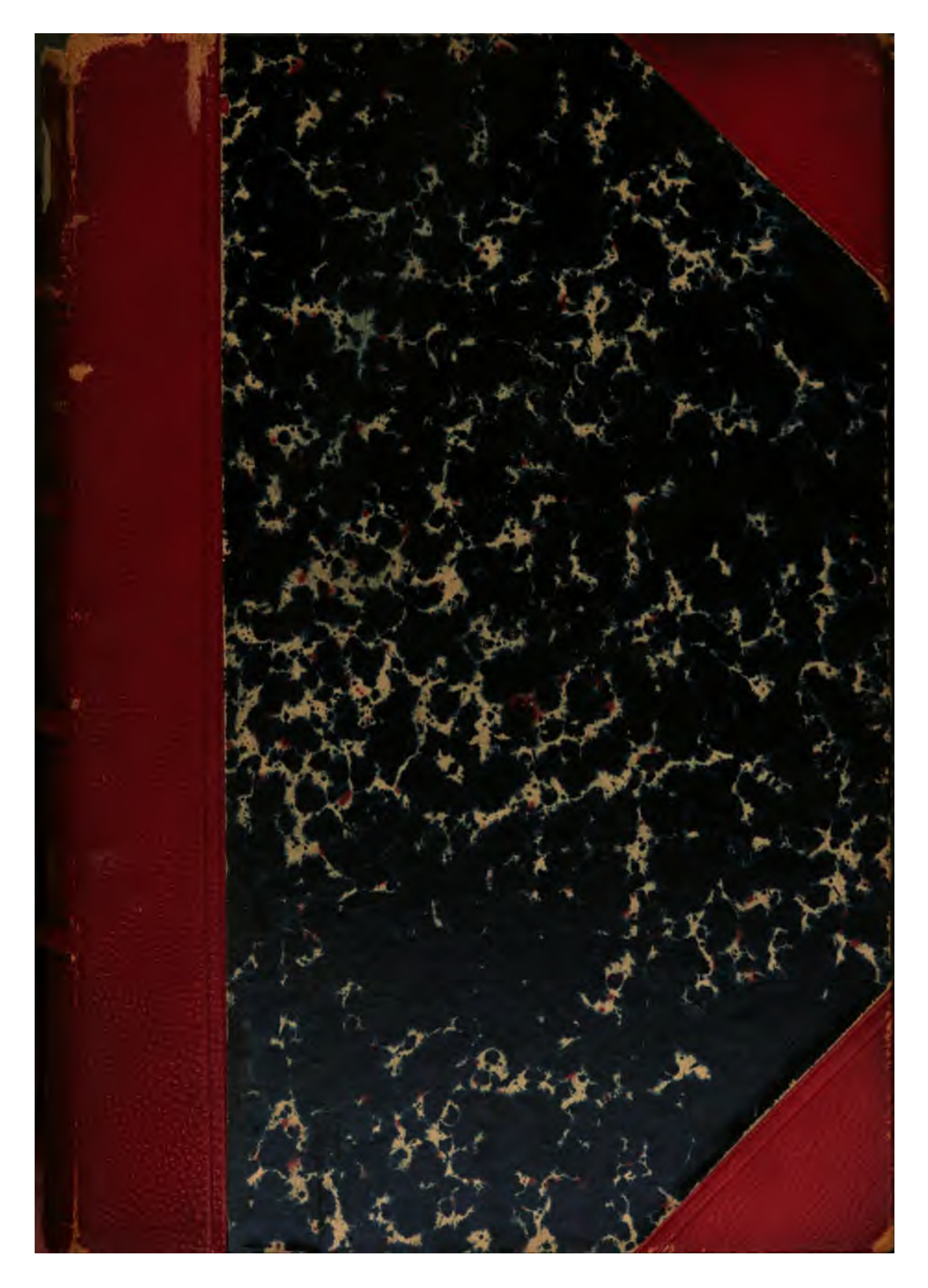
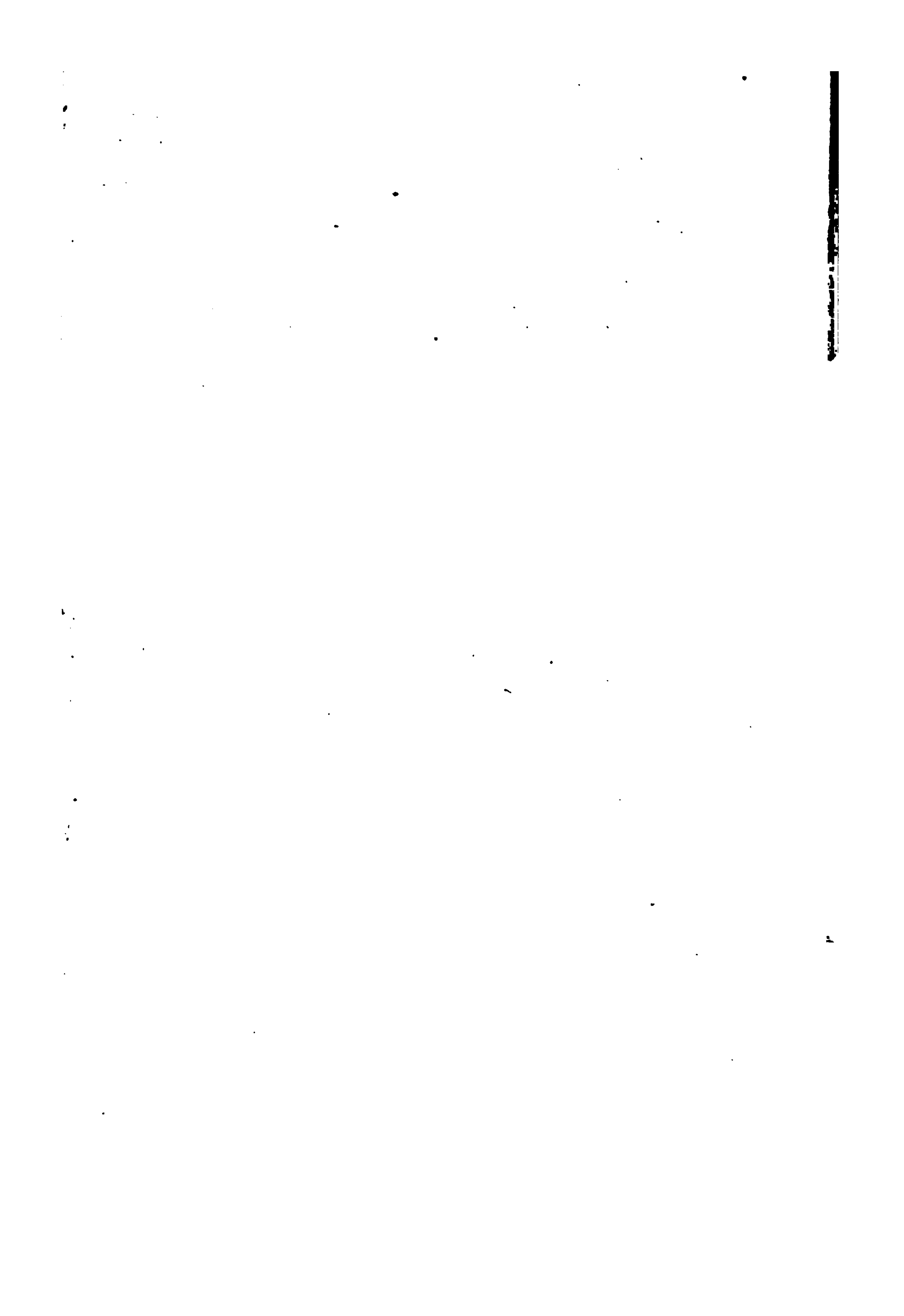





SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV-ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE
RI
TAS



Beihefte
zur
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
XV

Jahwes Wohnstätten

nach den Anschauungen der alten Hebräer

Eine alttestamentliche Untersuchung

von

Lic. Dr. **Gustav Westphal**
Privatdozenten an der Universität zu Marburg

Gießen 1908
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Gustav Westphal

Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer

(Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft XV)

Beihefte
zur
Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
XV

Jahwes Wohnstätten

nach den Anschauungen der alten Hebräer

Eine alttestamentliche Untersuchung

von

Lic. Dr. Gustav Westphal
Privatdozenten an der Universität zu Marburg

Gießen 1908
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

Jahwes Wohnstätten

nach den

Anschauungen der alten Hebräer

Eine alttestamentliche Untersuchung

von

Lic. Dr. Gustav Westphal
Privatdozenten an der Universität zu Marburg

Gießen 1908
Verlag von Alfred Töpelmann (vormals J. Ricker)

1909, Nov. 30
Walker Fund

Meiner lieben Frau

zugeeignet

Inhalt.

I. **Jahwe und der Gottesberg** (Sinai-Horeb).

Hart an der Schwelle des geschichtlichen Werdens des Volkes Israel steht die größte Tat seines Gottes, die Gesetzgebung auf dem Berge Sinai. Unter Entfaltung seines ganzen majestätischen Glanzes steigt Jahwe, der Stammesgott der Israeliten, selbst vom Himmel auf den Gipfel dieses Berges hernieder, um dem Volke seine Thora zu geben, nach der es sein religiöses und soziales Leben bis in alle Einzelheiten zu regeln hat. Die wichtigsten Gebote verkündigt Jahwe selber, das übrige diktiert er Mose während eines vierzigtägigen Aufenthaltes in der Wolke, die die Spitze des Berges einhüllte. Der Berg Sinai ist deshalb von Jahwe zu diesem feierlichen Akte auserwählt, weil das Volk auf seinem Zuge ins Gelobte Land an ihm vorüberziehen mußte, und weil er der höchste Berg in der Wüste war, von dessen Gipfel herab die Donnerworte Jahwes von sämtlichen Mitgliedern des Volkes gehört werden konnten. So konnte dann dieses Volk, mit solchem Rüstzeug, der wertvollsten Gabe seines Gottes, Regel und Richtschnur für das ganze Leben, versehn, getrost einziehen in das Heilige Land, das Jahwe seinem Volke als Wohnsitz verheißen hatte.

Welch stolzer, welch erbaulicher Gedanke! In Wahrheit aber doch nur Mythe, als ungeschichtliche Tradition des späteren Judentums längst erwiesen. Das sogenannte „mosaische Gesetz“ ist in seinen weitaus größten Bestandteilen erst in nachexilischer Zeit entstanden, und selbst die ältesten Stücke, wie das Bundesbuch und die zehn Gebote, setzen weit kompliziertere soziale Verhältnisse voraus, als in einem nomadisierenden Volke denkbar sind. Überhaupt besitzt ein Wüstenvolk kein festfixiertes Gesetz, vielmehr gewährleisten die Stammesverfassung und ihre Autoritäten die Einhaltung der Stammessitten und Gebräuche ganz von selbst. Also die Gesetzgebung auf dem Sinai ist eine spätere Fiktion, das Gesetz ist erst innerhalb des in Palästina ansässigen Volkes nach und nach aus der Sitte herausgewachsen.

Welche Bewandtnis hat es nun aber dann mit dem Berge Sinai? Steht er nur im Dienste jener Fiktion, insofern er etwa als durch seine Lage und Höhe für diesen feierlichen Akt besonders geeignet schien, oder hat er eine andere, selbständige religionsgeschichtliche Bedeutung? Ein genaueres Eingehen auf das einschlägige pentateuchische Quellenmaterial wird uns zeigen, daß die religionsgeschichtliche Bedeutung des Sinai nicht auf religiösen Spekulationen beruht, sondern eine durchaus selbständige, wenn auch andere als die traditionelle, ist. Zunächst spricht für eine selbständige Bedeutung des Berges schon die Bezeichnung Berg Gottes (הר האלהים Ex 3, 1; 4, 27; 18, 5; 1 K 19, 8) oder Berg Jahwes (הר יהוה Nu 10, 33). Diese Benennung würde sich nicht erklären lassen, wenn er nur als Stätte einer vorübergehenden, wenn auch sehr wichtigen, Kundgebung Jahwes in Betracht käme, in diesem Falle wäre die Bezeichnung: „Berg der Gesetzgebung" oder „Berg des Gesetzes" zu erwarten, der Name ist vielmehr nur erklärlich, wenn die Gottheit und ihr Berg in einer engen und intimen Beziehung zueinander stehen, d. h. nach antiker Anschauung, wenn der Berg der Wohnsitz des Gottes ist. Wir schließen also von vornherein aus der Bezeichnung „Berg Gottes" oder „Berg Jahwes", daß eine alte Zeit einmal Jahwe auf dem Berge Sinai oder Horeb wohnend dachte, und suchen nun für diese Meinung weitere Stützpunkte aus den alten Quellen zu gewinnen.

Ein Versuch in dieser Richtung stellt uns vor die Aufgabe, diejenigen alten Sagen, die mit den Kundgebungen Jahwes auf dem Sinai zusammenhängen, nach ihrer literarischen Entwickelung bis auf ihren Urgehalt und die in ihnen sich spiegelnden ursprünglichen Vorstellungen zurückzuverfolgen.

1. Zum ersten Male hören wir von einer Theophanie auf dem Gottesberge Ex c. 3 und 4 gelegentlich der Erwählung des Mose zum Befreier des Volkes Israel. Jahwe erwählt Mose in dem Zeitpunkt, da das Elend der Israeliten in Ägypten einen gewissen Höhepunkt erreicht hat 3, 7—11. Die Erscheinung findet statt in dem Momente, da Mose mit der Herde seines midianitischen Schwiegervaters an den Gottesberg kommt.

Die Kapitel Ex 3 und 4 sind aus J und E zusammengesetzt, abgesehen von einigen späteren Zusätzen, nämlich 3, 8. 12b 15a und 17 (von אל ארץ הכנעני an) und 4, 14 (von ויאמר an) 15. 16. 21. Auch die Verse 4, 27 und 28 gehören einer späteren Bearbeitung an (vgl. ZATW. 1906 S. 227 ff.), dagegen gehören V. 22 und 23 wohl irgendwie zu JE und sind nur aus einem fremden Zusammenhange hierher versprengt (vgl. dazu

den interessanten Abschnitt bei Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 37 f.). Zu E gehören in Kap. 3 V. 1. 4b ohne מתוך חסנה. 6. 9—12a. 13. 14. 15b und 19—22, in Kap. 4 nur die Verse 17. 18 und 20b. J liegt vor in Kap. 3 V. 2—4a, in den Worten מתוך חסנה in 4b, V. 5. 7 und in וארד V. 8 (der Rest ist wohl R), ferner 16. 17 bis מצרים und 18, in Kap. 4 in V. 1—13 und 14a bis במשה, 19. 20a. 24—26 und 29—31, wo nur die Person und Rolle Aarons einer späteren Redaktion angehört. Eine eingehende Begründung dieser Quellenscheidung darf ich mir wohl ersparen, da sich die Exegeten hier im allgemeinen in der Scheidung und Zuweisung des Quellenmaterials einig sind. Am engsten schließe ich mich an Bäntsch an, der mir den richtigen Weg eingeschlagen zu haben scheint, in B.s Kommentar wird man auch eine eingehende Begründung finden. Auch wird die folgende historisch-kritische Analyse der beiden Kapitel die vorliegende Quellenscheidung rechtfertigen.

Der Elohist scheint über die Ereignisse am Fuße des Horeb, abgesehen von dem fehlenden Schluß, in fast ungetrübter Form zu berichten: Mose weidet die Herde seines Schwiegervaters und gelangt dabei über den Weidebezirk, scil. der Midianiter, hinaus (אחר חמדבר) an den Gottesberg Horeb (3, 1). Da ruft ihn Elohim an und offenbart sich ihm als Gott seiner Väter (V. 4—6), kündigt Mose seine Erwählung zum Befreier seines Volkes an und gibt ihm ein Beglaubigungszeichen (V. 9—12a). Das Zeichen selbst ist ausgefallen, denn die Worte 12b: „Wenn du das Volk herausgeführt hast, so sollt ihr Gott auf diesem Berge dienen“, können nicht als Zeichen gelten. Ursprünglich wird E wohl einige 4, 1 ff. (J) ähnliche Zeichen erzählt haben, die Mose mit einem ihm von Gott gegebenen Stabe (4, 17 E) ausführen sollte (Holzinger). Gott nennt dann seinen Namen (V. 13. 14. 15b), gibt Mose einige Anweisungen betreffend die Behandlung des Pharao (V. 19—22) und überreicht ihm den Wunderstab (4, 17 und 20b). Mose nimmt darauf Abschied von seinem Schwiegervater Jethro und macht sich — allein unter Zurücklassung von Weib und Kindern (18, 2 ff.) — auf den Weg (4, 18 f.). Der Rest von E scheint zugunsten von J weggefallen zu sein, denn auch E muß notwendig von einer Beglaubigung Moses vor dem Volke berichtet haben, ähnlich wie es jetzt J in 4, 29—31 erzählt.

Nach dem Jahwisten erblickt Mose einen brennenden Dornbusch, der aber nicht vom Feuer verzehrt wird. Verwundert nähert er sich dieser eigenartigen Erscheinung (3, 2b. 3), da erblickt ihn Jahwe (V. 4a) und ruft ihn an. So wird der Erzähler ursprünglich

berichtet haben; der Vers 2a nimmt sich dabei aus wie eine Art Überschrift (von R[je]), der Halbvers nimmt den Gedanken von V. 4 vorweg und erweist sich schon wegen des מלאך יהוה — verglichen mit 3, 4. 16. 18; 4, 1. 2. 4. 5. 6. 10. 11. 19. 25. 30. 31, wo überall Jahwe persönlich, ohne Vermittelung seines Boten, auftritt — als verdächtig. Eine genauere Situation, wo Mose den brennenden Busch erblickt habe, wird nicht angegeben. Da nun aber V. 5 die Angabe einer solchen voraussetzt, so ist anzunehmen, daß der Anfang des J-Berichtes ausgefallen ist. Das bezeugt auch die Einführung des Dornbusches (הסנה 3, 2) als bekannte Größe. Der Ausfall geschah vermutlich zugunsten von E, der wohl eine ähnliche Einführung darbot. Was am Anfange gestanden hat, können wir ungefähr erraten. Der bei E (und D) Horeb genannte Gottesberg heißt bei J (und P) Sinai, es ist deshalb wohl anzunehmen, daß die von E an den Horeb verlegte Gotteserscheinung nach J am Sinai stattgefunden habe (vgl. 19, 20). Dafür könnte man auch auf die Ähnlichkeit des nur hier — und Dt. 33, 16 — vorkommenden Wortes סנה mit סיני hinweisen, womit nach hebräischer Art ein Wortspiel beabsichtigt sein könnte (Wellhausen, Prolegomena z. G. J.[4] S. 344 f. 350). J mag also berichtet haben, wie Mose mit seiner Herde in die Nähe des Sinai gelangt ist und hier Jahwe ihn erblickt und auf die Heiligkeit der Stätte aufmerksam macht (3, 3. 4a und מתוך הסנה 5. 6b). Jahwe erzählt dann, daß er auf das Geschrei seines bedrängten Volkes hin hinabgestiegen sei . . . Mit וארד V. 8 verliert sich J und taucht erst wieder auf V. 16. 17 (bis מצרים) und 18, wo Mose Anweisungen erhält, wie er nach seiner Ankunft in Ägypten die Ältesten der Israeliten in die Pläne ihres Vätergottes einweihen soll . . . Ausgefallen ist also die Mitteilung des Entschlusses Jahwes, sein Volk zu befreien und die Erwählung des Mose zum Sendling und Vermittler der Befreiung. Es wird dann in Kap. 4 von einer Probe der Wunderzeichen berichtet, die Mose zu seiner und seines Senders Beglaubigung in Ägypten ausführen soll V. 1—8. Mose macht noch allerhand Einwendungen gegen seine Sendung, darüber ergrimmt Jahwe . . . (V. 10—14 bis במשה); hier ist wieder eine Lücke, die erwartete Schilderung von der Wirkung des Grimmes Jahwes ist ausgefallen und durch eine spätere Einfügung (vgl. ZATW. 1906 S. 227 ff.) ersetzt. Nach V. 19, wo J wieder einsetzt, ist aber wohl zu schließen, daß Jahwe seinen Zorn besänftigt und dem Mose noch eine Wartezeit gewährt hat. Nach Verlauf dieser Frist bricht Mose dann mit Weib und Kind nach Ägypten auf V. 20a. In V. 24 f. haben wir dann noch die Erzählung von dem nächtlichen Überfall in der Herberge und V. 29—31 den

Bericht von der Beglaubigung Moses vor den Ältesten in Ägypten durch die ihm von Jahwe gewiesenen Wundertaten.

Wir gewinnen aus dem Vergleich zwischen J und E den unmittelbaren Eindruck, daß E bis auf den Schluß (s. S. 3) in ursprünglicherer, intakter Form vorliegt, während J vom Redaktor zugunsten E's beschnitten ist. Es ist uns aber, wie ich denke, gelungen, auch die Lücken in J einigermaßen auszufüllen. J und E weisen in ihrer Darstellung manche Unterschiede auf, so nennt E den Gottesberg Horeb, während er bei J Sinai heißt, und J erzählt die Theophanie im brennenden Dornbusch, dagegen nur E die Namensnennung Jahwes; bei E tut ein von Gott selbst dem Mose überreichter Wunderstab (4, 17. 20) die Zeichen, die nach J des Mose Hirtenstab (4, 2) vollführt. Nur bei J lesen wir, daß Mose Einwendungen gegen den göttlichen Auftrag erhebt, es scheint aber, als ob auch E einen ähnlichen Zug gekannt habe (3, 11), er hat aber aus der Schwäche des Stammesheros Mose eine Tugend zu machen gewußt. Im übrigen sind sich die Quellen gleich in dem ganzen äußeren Pragmatismus, der Theophanie an heiliger Stätte, der Erwählung des Mose und der Erzählung von den Wundertaten mit dem Stabe, die nach unserer Meinung auch E berichtet hat (S. 3).

Ein solcher Vergleich der Differenzen in J und E mit dem, was beide gemeinsam haben, legt den Schluß nahe, daß beide Quellschriften den literarischen Niederschlag uralter Volkssagen enthalten, die von ihnen je in ihrer Weise, nach besonderen Gesichtspunkten und religiösen Voraussetzungen, wiedergegeben sind. J und E geben die alten Sagen in einer Form wieder, wie man sie sich etwa im 9. und 8. Jahrhundert im Süd- und im Nordreiche erzählte. Diese Annahme erklärt m. E. das Verhältnis von E und J zueinander besser als diejenige, die für E literarische Abhängigkeit von J voraussetzt (so neuerdings wieder von Ed. Meyer mit Nachdruck behauptet, a. a. O. S. 7. 8. 9. 17. 21 u. ö.). Der Natur der Sache nach kann aber eine Sage nicht viele Jahrhunderte nach den in ihr erzählten Ereignissen aufkommen, sondern muß vielmehr zu einer Zeit entstanden sein, die, wenn auch vielleicht nur in dämmerhaften Umrissen, immerhin von der Erinnerung noch festgehalten werden konnte. In den uns vorliegenden Formen hatte also die Ursage bereits eine vielhundertjährige Geschichte hinter sich; in dieser Zeit wurde die ursprüngliche Form durch Anpassung an die jeweilige religiöse und historische Denkungsweise der Erzähler mehr und mehr verändert und entwickelt.

An uns tritt nun die Aufgabe heran, dasjenige Material, das zu dem alten Sagengut gehört, aus dem herauszuschälen, was

Sondergut späterer Perioden, besonders von J und E ist, und damit den Entwickelungsgang der Sagen bis auf ihre Uranfänge zurückzuverfolgen. Daß sich ein derartiger Versuch bei der so überaus kunstvollen Zusammenarbeitung der einzelnen Quellen im Pentateuch nur in bescheidenen Grenzen bewegen und sich nur auf einige Punkte beschränken kann, versteht sich von selbst. Immerhin hoffe ich so viel Material für unsere Kenntnis der Vorstellungen in der Wüstenzeit des Volkes Israel zu gewinnen, als für die uns interessierende Frage von Belang ist.

Zu den Stücken, die sich als Zusätze von E sowohl wie J zu den alten Traditionen erkennen lassen, gehört die Bezeichnung Jahwes als „Gott der Väter“. Hiermit soll die Anknüpfung an die alten Genesissagen hergestellt werden. Aber die Genesissagen gehören ihrem Inhalte nach in spätere Zeit, sie spiegeln zum Teil Ereignisse wieder, die in die Zeit der Eroberung des Heiligen Landes gehören, zum Teil haben die Israeliten diese Sagen erst nach ihrer Seßhaftigkeit kennen gelernt, dazu gehören besonders diejenigen, die sich an die altheiligen Kultstätten Kanaans knüpfen, und wir können noch heute den Prozeß verfolgen, wie erst allmählich die an jenen Kultstätten wohnenden Lokalgötter der Kananäer durch Jahwe verdrängt wurden (s. darüber besonders den Abschnitt IV). Ältere Ereignisse spiegeln nur die Josephsagen wieder. Hier aber scheinen nur ganz geringfügige historische Erinnerungen in sehr viel späterer Zeit in romanhafter Form verarbeitet zu sein, und besonders die Rolle, die Jahwe in ihnen spielt, beruht auf einer Übertragung späterer religiöser Vorstellungen in die Urzeit.

In unserem Abschnitte reichen die naiven Kunststücke, die Mose nach J mit dem Stabe ausführt (4, 2 ff.) freilich aus, Jahwe für die Vorstellungen der damaligen Zeit als Gott zu erweisen, aber eine Legitimation als Gott der Väter wird dadurch nicht erreicht. Ebensowenig konnten die Israeliten in der bei E berichteten Namennennung des Gottes eine genügende Gewähr haben, daß er der Gott ihrer Vorfahren sei. Vielmehr geht daraus, daß sich Jahwe erst durch Wundertaten und durch die Nennung seines Namens dem Mose als Gott zu erkennen gibt, hervor, daß Jahwe dem Mose vorher unbekannt war. Die alte Erzählung in ihrer ursprünglichen Form will also berichten, wie Jahwe und Mose sich kennen lernten und miteinander in Beziehung traten. Für die Zeit von J und E war allerdings dieser Gedanke nicht mehr vollziehbar, in dieser Zeit fing man schon an, Jahwe eine weit umfassendere Stellung im Weltganzen, als die eines Stammesgottes, einzuräumen. Der Elohist gehört etwa in

die gleiche Periode wie Amos, der einem vollendeten ethischen Monotheismus schon sehr nahe stand. Man sah in Jahwe den Gott, der sich von Adam her in ununterbrochener Reihenfolge jeweils offenbart hatte. Auch hatte sich vor J und E schon jener mythologische Prozeß vollzogen, der zum Teil aus alten Lokalgöttern der Kananäer, hauptsächlich aber aus den heroes eponymi der bei der Eroberung Kanaans beteiligten Stämme die Patriarchen Israels machte. Es ist deshalb selbstverständlich, daß, wenn sich Jahwe dem Mose hier zu erkennen gibt, es nach J und E nur als Gott der alten Erzväter geschehen konnte.

Ursprünglich ist also der Inhalt unserer Sage die erste Begegnung zwischen Jahwe und Mose; und zwar war die Begegnung eine zufällige. Das klingt noch deutlich an einigen Stellen der Erzählung durch. Nach der Darstellung von E wird dem Mose dadurch die Gotteserscheinung zuteil, daß er, offenbar aus Unkenntnis des Geländes als Fremder, über den Bezirk der midianitischen Viehweiden hinaus, an den Gottesberg gelangt (3, 1). Die Verfehlung des Weges und die Erscheinung stehen nach dem Pragmatismus der Erzählung in einem ursächlichen Zusammenhang miteinander. Bei J ist es der brennende Busch, der Moses Aufmerksamkeit erregt und ihn veranlaßt, neugierig näher zu treten. Dabei wird Jahwe ihn gewahr (3, 4 וירא יהוה) und redet ihn nunmehr an. Auch in den Worten נקרה עלינו 3, 18; 5, 3 klingt noch das Zufällige der Begegnung durch. Wir brauchen auch nicht anzunehmen, daß dieser Zufall auf Jahwes Seite Absicht gewesen wäre. Jahwe nimmt vielmehr die günstige Gelegenheit, daß sich ein Mensch zu ihm verirrt, wahr, um diesen für sich zu gewinnen, denn nach antiker Anschauung haben die Götter ebensowohl die Menschen nötig, die ihnen Opfer und Gaben bringen, wie die Menschen die höhere Macht der Götter. Ein ähnlicher Gedanke scheint auch 2 S. 14, 14 zugrunde zu liegen. Letztlich beruht der gesamte Opferkult mit auf diesem Grundgedanken. Die Art und Weise, in der die Begegnung geschildert wird, entspricht der Form, in der man sich in alter Zeit überhaupt eine Begegnung zwischen Göttern und Menschen vorstellte.

Daraus, daß, wie wir gesehn haben, hier Mose den Gott Jahwe bei einer zufälligen Begegnung zum ersten Male kennen lernt, geht nun hervor, daß auch die ganze Einreihung der Sinaiepisode Ex 3 und 4 in die Geschichte Israels, der Hinweis auf das im Elend in Ägypten befindliche Volk, der Entschluß Jahwes, „sein Volk“ (עמי 3, 7 J; 3, 10 E u. ö.) aus solcher Drangsal zu befreien, nicht zu der ursprünglichen Form der Sage hinzugehört, sondern sich erst im Laufe der Entwickelung hinzukristallisiert hat.

Das Interesse, das die alte Erzählung daran hat, festzustellen, daß Mose durch Irrtum in die Nähe der Gottheit gelangte, setzt ferner voraus, daß Jahwe an seinen ihm vorbehaltenen Orte, und auch nur hier, zu finden ist. Diese Vorstellung ist auch noch daran zu erkennen, daß E von einem „Gottesberg“ redet (3, 1 s. auch S. 2), und J sagt: „Die Stätte, da du stehst, ist eine heilige Stätte“ (3, 5). Nach der Auffassung von J und E und ihrer Zeit ist die Heiligkeit einer Stätte allerdings erst die Folge einer Gotteserscheinung. So werden in der Genesis von den Patriarchen überall da Kultusstätten eingerichtet, wo ihnen Gott erschienen war, von da an deutete dann eine solche Kultstätte den Ort an, wo die Gottheit zu erscheinen pflegt, wo man sie treffen, „das Angesicht des Gottes schauen“ kann. Die bekannte Phrase ראה את פני יהוה bedeutet: eine Kultstätte besuchen, so schon in dem alten Kultgesetze Ex 23, 15; 34, 20.[1] Es ist nun aber nicht schwer nachzuweisen, daß die Kultstätten Palästinas viel älter sind als die Ansiedelung der Israeliten in diesem Lande. In kananäischer Zeit bezeichneten die Kultstätten je die Wohnung eines bestimmten Gottes; als dann der Jahwismus das Erbe dieser alten kananäischen Heiligtümer antrat, galten sie als Wohnstätten Jahwes (s. den Abschnitt IV). Es ist aus alle dem zu schließen, daß die Stätte, an der Jahwe und Mose sich begegneten, nach E der Horeb, nach J vermutlich (S. 4) der Sinai, als der Wohnsitz des Gottes Jahwe galt. Darum kann Jahwe auch nur an diesem Berge verehrt werden (3, 12b, welcher Halbvers zwar in den vorliegenden Zusammenhang nicht paßt, aber seinem Inhalte nach zweifellos einer alten Quelle angehört), und die in Ägypten befindlichen Israeliten müssen einen dreitägigen Marsch durch die Wüste machen, wenn sie Jahwe Opfergaben darbringen wollen (3, 18 J). Nur hier ist Jahwe zu finden; an einer Stätte, die drei Tagereisen von Ägypten entfernt ist, auf verhältnismäßig beschränktem Raume, ist sein Wohnort. Und da auf primitiven religiösen Stufen im allgemeinen bei den Göttern das Können und das Wollen zusammenfällt, so werden wir aus den Versuchen Jahwes, seine Verehrer zu sich heranzuziehen, schließen, daß er auch irgendwie an diese Stätte gebunden ist. Für die Richtigkeit dieses Schlusses werden sich, wie ich hoffe, im Laufe der Erörterung noch weitere Zeugen finden lassen.

Die Unterscheidung zwischen heiligen, der Götterwelt angehörigen, und profanen, für die Menschen bestimmten Teilen der Erdoberfläche beherrscht das ganze semitische Altertum. Im

[1]) Es ist יֵרָאוּ zu punktieren.

Arabischen heißt das heilige Gebiet ḥimâ, von der Wurzel ḥamâ „verhindern, abwehren“, die Grundbedeutung ist nach Nöldeke „über etwas wachen“ (s. Rob. Smith, „Die Religion der Semiten“, deutsch S. 109, Anm. 160). Ḥimâ ist also ein Gebiet, dessen Zugang „verwehrt“ ist. Dem entspricht im Griechischen das Wort τέμενος, das, mit τέμνω zusammenhängend, das „abgeschnittene, abgesonderte“ Gebiet bezeichnet. „Abtrennen, absondern“ scheint auch die letzte Grundbedeutung der gemein-semitischen Wurzel קדשׁ zu sein.

Diese Unterscheidung hatte in der alten Welt, da sich Götter und Menschen in diese Welt teilten, eine eminente Bedeutung, von der aber im Alten Testament nur noch vereinzelte Spuren übriggeblieben sind. Denn bei den Israeliten wurde der Nationalgott schon früh zum Weltgott, und die heiligen Stätten des Landes wurden durch die Sitte geheiligte Zentren der Verehrung. Viel bedeutsamer ist aber eine solche Unterscheidung auf einer Stufe, da die Götter den Menschen noch im wesentlichen gleich geachtet wurden, nur mit, mehr oder weniger kontrollierbaren, höheren Kräften ausgestattet. In der Regel vermeiden es die Menschen auf dieser Stufe, in den Bezirk eines Gottes einzutreten, besonders wenn man die Art und Natur der dort hausenden Gottheit nicht kennt. Auch Mose geriet in Furcht, als er seinen Irrtum bemerkte (3, 6), ebenso Jakob in Bethel (Gen 28, 17), und noch später galt es in Israel als lebensgefährlich, Gott zu nahen, z. B. Jes 6, 5. Um Unkundige rechtzeitig zu warnen, pflegte man bei den Arabern das heilige Gebiet durch besondere Zeichen kenntlich zu machen, z. B. durch eine Art von Vogelscheuche (ḫajâl) oder durch zwei bestimmte Opfersteine (ġarijjân).[1]) Dieselbe Bedeutung scheinen in historischer Zeit bei den Hebräern die Maṣṣeben gehabt zu haben. Sofern nun Götter und Menschen aufeinander angewiesen sind, läßt es sich nicht vermeiden, daß sich die Menschen den Göttern auf irgendeine Weise nähern müssen. Dazu aber gehören gewisse Vorbereitungen, wie Waschungen oder Anlegung besonderer Kleidung. Ursprünglich nahte man der Gottheit wohl völlig unbekleidet, so z. B. in Arabien (Sure 7, 25. 29; cf. Wellhausen, Reste des arab. Hdtms.[2] S. 110, Rob. Smith, Rel. der Sem., deutsch S. 116), denn nur die reine unverfälschte Natur ermöglicht die Annäherung, alles Künstliche muß ausgeschaltet werden, durch die Kunst wird das Göttliche entweiht (cf. z. B. Ex 20, 25). Ein Rest dieser Sitte ist es, daß man im Orient heilige Stätten nur barfuß betreten darf. Diese Sitte ist, wie wir

[1]) Jâqût III 790, cf. Wellhausen, R. des arab. Hdtms.[2] S. 105f.

aus Ex 3, 5; Jos. 5, 15 ersehen, sehr alt. Im allgemeinen scheinen die Menschen eine größere Bewegungsfreiheit gehabt zu haben als die Götter. Vor den Göttern war man gesichert, sobald man sich außerhalb ihres ḥimâ befand, sie waren also an ihren Bezirk gebunden. Diese Anschauung läßt sich verstehen aus einer Zeit, da man in den Göttern nur beseelte Naturmächte sah.

Die Gründe, weshalb man gerade diese Stätte für heilig, jene für profan hielt, können sehr zufälliger und nebensächlicher Art sein; in den meisten Fällen sind die heiligen Stätten so uralt, daß es unmöglich ist, ihre Geschichte bis zu ihrer Entstehung zurück zu verfolgen. Dagegen wird es gelingen, für die Heiligkeit des Sinai und die Vorstellung vom Wohnen Jahwes auf ihm eine begründete Erklärung im folgenden zu gewinnen. Die Gebundenheit Jahwes an den Berg Sinai ist nämlich, wie wir später erkennen werden, durch Jahwes Natur als Gewittergott bzw. Vulkangott bedingt. Was der Dornbusch innerhalb der Gewittergottvorstellung religionsgeschichtlich für eine Bedeutung hat, ist nicht mit Sicherheit festzustellen. Es ist aber bereits auf die Wahrscheinlichkeit eines beabsichtigten Wortspieles zwischen סנה und סיני hingewiesen (S. 4). Für den alten Hebräer bedeuten derartige sprachliche Anklänge und Wortspiele unendlich viel mehr, als wir nachempfinden können, der Zusammenhang von Wort und Wesen ist viel enger und intimer, als es für uns vorstellbar ist. Dieser Anklang deutet mithin auf eine enge Zusammengehörigkeit zwischen dem Gottesberg Sinai und der Dornbuscherscheinung, etwa in dem Sinne, daß man in der, in dem dürren Gelände und bei dem Gewitterreichtum häufigen, Erscheinung eines brennenden Dornbusches innerhalb des heiligen Gebietes eine Kundgebung des hier wohnenden Gewittergottes Jahwe erblickte. Diese Vorstellung scheint schon in alter Zeit die Bezeichnung Jahwes als שֹׁכְנִי סְנֶה „Dornbuschbewohner" geprägt zu haben (Dtn 33, 16)[1], beachte die archaistische Endung in שכני. Das Wort שכן deutet an, daß man die Dornbuscherscheinung nicht für eine vorübergehende, sondern für die gewöhnliche Art der Erscheinung Jahwes ansah. Daß der Busch nicht verbrennt, ist wohl nur eine das Wunderbare steigernde Erweiterung der Sage. Ed. Meyer lokalisiert den Dornbusch in Qadeš und erklärt die Erscheinung als ein Erdfeuer infolge unterirdischer Gase; in nächster Nähe dieses Erdfeuers habe der Busch gestanden und

[1]) Nach Steuernagel (z. St.) u. a. soll סנה Dtn 33, 16 nur eine Verschreibung aus סיני sein. Diese Annahme ist aber einmal wegen Ex 3, 2ff. m. E. unnötig, und dann unwahrscheinlich, weil sich eine Veränderung des סיני in סנה weit schwerer begreifen läßt, als das Umgekehrte.

habe den Eindruck eines von Wawerlohe umgebenen Dornbusches gemacht (a. a. O. S. 62). Diese Vermutung scheint mir mehr geistvoll als wahrscheinlich zu sein; ein einzelner Busch von doch nur bescheidener Größe, wenn auch in so eigenartiger Umgebung, dürfte schwerlich eine so weitgehende religiöse Bedeutung erlangt haben, vielmehr wird „der Dornbusch“ als Kollektivbegriff in Betracht kommen. Auch hängt die Dornbuscherscheinung schon in der ältesten Form der Sage so eng mit dem Gottesberg zusammen, daß sie schwerlich von ihm losgelöst werden kann. Der Artikel vor סנה (3, 2) ist dann als genereller Artikel zu fassen, es ist damit jener bekannte, so häufig am Sinai sich findende Dornbusch gemeint, in dem Jahwe zu erscheinen pflegt, und nicht etwa ein ganz bestimmter Busch, der als Heiligtum verehrt wurde und den z. B. Elia später aufsuchte (so Gunkel, Elias, in relig. gesch. Volksbüchern II 8 S. 22). Schwerlich ist die Ansicht richtig, die in dem brennenden Busche ein Bild des himmlischen Feuers sieht (cf. Grill, Erzväter 1875 S. 181ff.).

Ist nun der Grundgedanke der alten Sage der, daß Jahwe auf dem Berge Sinai wohnt und seiner Natur als Gewittergott, genauer als personifizierte Gewitterwolke (s. unten S. 15), nach an seinen Berg gebunden ist, so ist auch die in dem Worte וארד 3, 8 (J), verglichen mit Ex 19, 20 (J) liegende Vorstellung, daß Jahwe auf den Sinai herabgestiegen sei und daß demgemäß seine eigentliche Wohnung im Himmel sich befände, der Urtradition fremd und Sondergut von J. Ebenso weist die abstrakte Form der Namenserklärung אהיה אשר אהיה (3, 14 E) in eine weit vorgeschrittenere religiöse Anschauungsweise, als sie in der Wüstenperiode zu erwarten ist. Der Gott, der nach 4, 11 (J) der Menschen Sinne schafft, ist doch wohl ein ganz anderer, als der, der ihnen zufällig in der Wüste begegnet (3, 18 J) oder sie gar nächtlicherweile im Schlafe überfällt (4, 24 f. J). Endlich weist der Ausdruck: „Mein erstgeborener Sohn“ (4, 22) in eine Zeit, die bereits anfing, in Jahwe den Weltgott zu ahnen. An derartigen Spuren erkennt man deutlich den Entwicklungsgang, den die alte Sage im Laufe der Jahrhunderte in der mündlichen Überlieferung durchgemacht hat.

2. Eine zweite Erscheinung Jahwes auf dem Sinai lesen wir Ex 19; 20, 18—21.

Eine stattliche Anzahl von Bearbeitungen und Untersuchungen hat in die verzweifelte Verwirrung dieses Kapitels einigermaßen Licht gebracht.[1] Leicht herauszuheben ist der

[1] Vgl. Budde in ZATW. 1891 S. 214ff.; Bruston, ebenda 1892 S. 188ff.;

Rahmen von P V. 1 und 2ᵃ. Auch die V. 3ᵇ—8, die unter sich eine geschlossene Einheit bilden, verraten sich durch ihre charakteristischen Wendungen als zu Rᵈ gehörig — besonders in V. 5f., verglichen mit Dtn 7, 6; 14, 2. 21; 26, 19. Das Bild in 4ᵇ erinnert an Dtn 32, 11. V. 7 und 8 sind die sinngemäße Fortsetzung dazu. Größere Schwierigkeiten verursachen die Verse 21—25. Sie mit Procksch (Elohimquelle S. 85) zu Rᵈ zu rechnen, ist bei der gänzlichen Abwesenheit deuteronomischer Formeln unmöglich, auch bilden sie durchaus keine Einheit, so daß man sie überhaupt nicht einem R zuschreiben kann. Sie sehen vielmehr aus wie einzelne versprengte Fragmente, die nur lose oder gar nicht mit dem Faden der Erzählung zusammenhängen, wie V. 21 (vielleicht J), 23 (Rʲᵉ, ebenso wohl) 25, oder es sind spätere Glossen wie V. 22 und der davon abhängige V. 24. Der Rest verbleibt dann für J und E. Ganz zu E gehören 20, 18—21 (אלהים)[2]), die einen guten Zusammenhang bilden. Aus diesem Stücke geht hervor, daß Gott nicht zu Mose allein, sondern zu dem ganzen Volke geredet hat. Wollen wir in c. 19 den Spuren E's nachgehen, so werden wir demnach diejenigen Verse herausheben, die dieser Vorstellung entsprechen (Holzinger). Das geschieht V. 19 und im engsten Zusammenhang damit V. 17, in dem durch אלהים und מחנה (cf. 14, 19 f.) die Zuweisung zu E gestützt wird. An קול השופר (19, 19; 20, 18), מחנה und der Angst des Volkes (20, 18. 20) erkennen wir, daß auch die zusammenhängenden Verse 14—16 und der mit 14 eng verbundene V. 10 (das יחוה läßt sich nicht anders als durch die enge Zusammenschweißung der Quellen erklären) zu E gehören. V. 10 knüpft dann wohl unmittelbar an 3ᵃ (האלהים) an. Wir gewinnen auf diese Weise auch einen guten zusammenhängenden Text.

Den Rest würde man dann für J anzusprechen haben (cf.

Krätzschmar, Bundesvorst. 1896 S. 70ff.; Klopfer, ZATW. 1898 S. 197ff.; Wellhausen, Kompos. des Hexat. ³ 1899 S. 86ff.; Steuernagel in St. u. Krit. 1899 S. 319ff.; Lotz mehrfach in der N. Kirchl. Ztschr. Jahrg. 1901—1905; Procksch, Elohimquelle 1906 S. 85f. sowie die Kommentare von Dillmann-Ryssel, Holzinger und Bäntsch.

[2]) Daß der Dekalog 20, 1—17 dem ursprünglichen Zusammenhange fremd ist, hat, soweit ich sehe, zuerst Kuenen festgestellt (Hist.-krit. onderzook ² 1887 S. 238). Vergleiche ferner Meißner, Der Dekalog, Dissertation 1893; Steuernagel, Stud. u. Krit. 1899 S. 331; Matthes in ZATW. 1904 S. 17—41 und Wildeboer, ebenda S. 296—300. Als neuster Verfechter der mosaischen Abfassung des Dekalogs ist dagegen zu nennen König (Neuste Verhandlungen über den Dekalog in NKZ. 1906 S. 565ff.).

יהוה V. 9. 11. 18. 20; סיני V. 11. 18. 20, auch die Feuersäule als Vehikel Jahwes, s. dazu S. 50). V. 2^b kann zu J (dafür spricht nach Holzinger der singularische Gebrauch von ישראל) oder E gehören, jedenfalls müssen wohl beide Quellen von der Lagerung des Volkes am Fuße des Berges berichtet haben. Ein zusammenhangloses Bruchstück ist 13^b. Das משך היבל entspricht dem קול השופר bei E, man könnte den Vers also für eine E parallele Variante aus J ansehn; die המה sind dann die Ältesten, die nach Ex 24, 1. 9 (J) den Berg besteigen. Danach wäre 13^b ein Stück, das eigentlich zu Kap. 24 gehörte. Vers 18 setzt V. 20^a voraus, es ist deshalb mit Holzinger die Reihenfolge 20^a. 18. 20^b zu lesen. 9^b paßt nicht zwischen 9^a und 11, sondern ist eine Variante zu 8^b, vielleicht ursprünglich an den Rand geschrieben und dann in den Text gedrungen (Bäntsch). So besteht also J in Kap. 19 aus den Versen 2^b. 9^a. 11. 12. 13^a (13^b) 20^a. 18. 20^b[1]), die ebenfalls unter sich eine gute Einheit bilden.

Der Bericht von E hat also folgenden Inhalt: Sogleich nach der Ankunft des Volkes am Berge steigt Mose zu Gott[2]) hinauf 3^a. Gott gibt ihm hier die Anweisung, das Volk zwei Tage zu heiligen 10. Mose führt den Befehl Gottes aus 14, indem er den Israeliten gebietet, sich durch kultische Zeremonien auf eine am dritten Tage erfolgende Theophanie vorzubereiten 15. Die Theophanie wird dann geschildert als eine schwere Gewittererscheinung, vor der das Volk in großen Schrecken gerät 16. Mose führt das Volk aus dem Lager heraus „Gott entgegen" und läßt es sich am Fuße des Berges aufstellen 17, wo es dann Zeuge ist eines Zwiegespräches zwischen Gott und Mose 19.[3]) Die Theophanie wirkt aber so beängstigend auf das Volk, daß es sich zitternd und bebend zurückzieht (l. וַיִּרָא statt וַיַּרְא, so schon LXX) 20, 18 und Mose bittet, die Worte Jahwes allein entgegenzunehmen 20, 19. Mose beschwichtigt das Volk mit der Erklärung, Gott wolle sich durch diese Erscheinung nur bei ihnen in den gehörigen Respekt setzen 20, 20, tritt dann aber doch allein an das Dunkel heran, in dem Gott sich befindet 20, 21.

---

[1]) 20^b leitet über zu 34, 1—5, wo die Empfangnahme der Gesetze nach J geschildert wird. Dazwischen werden sich vermutlich die 24, 1. 9—11 erzählten Ereignisse abgespielt haben, wenn wir nämlich diese Verse zu J rechnen dürfen (s. darüber S. 19 f.).

[2]) Die Lesart der LXX: *εἰς τὸ ὄρος τοῦ θεοῦ* dürfte nur eine dogmatische Milderung bedeuten.

[3]) Der Inhalt des Gespräches ist nach E die Verkündigung der debarîm (20, 1 ff.).

Nach J kündigt Jahwe — nach der Ankunft am Sinai (dieser Anfang wird mit E in 2b gemeinsam vorliegen) — dem Mose an, daß er, um Mose vor dem Volke als seinen Sendling zu beglaubigen, in einer dichten Wolke zu einer für Menschen und Vieh höchst gefährlichen Theophanie auf den Sinai herabfahren werde 9. Zwei Tage soll Mose das Volk darauf vorbereiten und den Berg auf das peinlichste absperren 11—13. Danach steigt Jahwe hernieder auf den Sinai 20a, der davon wie ein Schmelzofen raucht und in Zittern gerät[1]) 18. Jahwe ruft dann Mose zu sich herauf 20b (bzw. 24, 1, offenbar, um die Vorbereitungen für das 24, 9—11 beschriebene Bundesmahl auf dem Sinai zu treffen).

J und E unterscheiden sich wieder in verschiedenen Punkten. Nach E besteht die Vorbereitung auf die Theophanie in der Durchführung der levitischen Reinigungsriten, bei J dagegen in einer genauen Absperrung des heiligen Gebietes. Die Erscheinung selbst wird von E als ein heftiges Gewitter geschildert (קֹלֹת, ברקים und ענן כבד 19, 16); dagegen deuten allerdings die Fackeln und der rauchende Berg mehr auf vulkanische Erscheinungen. Hier haben wir offenbar alte, aus der ursprünglichen Überlieferung stammende Ausdrücke, die später vielleicht als Gewitterphänomene aufgefaßt wurden, während die Beschreibung bei J vielmehr einen vulkanischen Ausbruch (V. 18) im Auge hat. Der עב הענן (V. 9) ist nur das Vehikel Jahwes — eine für J auch sonst charakteristische Vorstellung (s. S. 50). Zu beachten ist auch, daß nach J Jahwe auf den Berg herniedersteigt (ירד, V. 11. 18. 20 und vergleiche auch 3, 8 s. oben S. 11), während wir aus E den Eindruck gewinnen, daß Gott ständig auf dem Berge wohnt, denn sogleich nach der Ankunft des Volkes am Berge steigt Mose zu Gott empor (V. 3); er weiß, daß er ihn dort sicher findet. Nach E ruft Gott dem am Fuße des Berges unter dem übrigen Volk befindlichen Mose die debarîm zu, nach J steigt Mose auf den Berg hinauf und empfängt hier das Gesetz.[2]) Bei J hat die Theo-

---

[1]) Die Verwandlung des חרד in העם (nach LXX) halte ich für verkehrt, das Beben des Berges paßt gut zu dem Rauchen. Der Schreibfehler der LXX erklärt sich leicht durch das kurz vorhergehende ויחרד כל העם in V. 16.

[2]) Das geht besonders aus Kap. 34 hervor, welches Kapitel die J Parallele zu Ex 20 (E) enthält. Nur empfiehlt es sich nicht, mit Procksch (a. a. O. S. 85) 34, 1—5 für den ursprünglichen J-Text zu halten, während J in Kap. 19 nur ergänzende Stücke enthielt. J bildet in 19 ein abgeschlossenes selbständiges Stück, 34, 1—5 schließt sich leicht an 19, 20b, das vermutlich (s. S. 13) seinerseits wieder die Fortsetzung von 19, 18; 24, 1. 9—11 bildet, an. Der R, der Kap. 34 an seine jetzige Stelle rückte, mußte dann zur Zeichnung der genaueren Situation einiges aus Kap. 19 nachholen.

phanie den Zweck, Mose als Jahwes Sendling zu beglaubigen (V. 9), bei E, dem Volke Angst und Schrecken vor Jahwes Majestät einzuflößen (20, 20).

Der Urtradition fremd ist auch in diesem Kapitel die Verknüpfung der Gotteserscheinung mit der Gesetzgebung. Wie künstlich diese Verknüpfung ist, kann man besonders bei E erkennen an der oberflächlichen Verbindung von 20, 1—17 mit dem Vorhergehenden und Folgenden. Aus 20, 18 f. geht nämlich hervor, daß das Volk noch gar keine debarîm vernommen hat, sondern nur קולות und קול השפר, d. h. daß sie nur Zeugen des heftigen Gewitters gewesen sind. Auch schließt sich inhaltlich 20, 18 unmittelbar an 19, 19 an. Ebenso wie in Kap. 3 wird auch hier (V. 11. 18 und 20) von J als Jahwes eigentlicher Wohnsitz der Himmel vorausgesetzt.

Dagegen ist alt in der Beschreibung nach E die Theophanie selbst. Der alte Gewittergott vom Sinai entfaltet seine ganze Pracht vor dem versammelten Volke, um diesem Respekt vor seiner Macht und Majestät einzuflößen. Es ist in einen feierlichen Moment die Erscheinung zusammengedrängt, die sonst eine dauernde oder wenigstens eine sich ständig wiederholende ist. Der Abschnitt bietet uns den Schlüssel zum Verständnis der Vorstellung von Jahwe als dem Gott vom Sinai. Von jeher sahen die Beduinen, die am Fuße der Berge des Negeb wohnten, mit Grauen und Bewunderung die furchtbaren Gewitter, an denen jene Gegend so reich ist[1]), mit Schrecken sahen sie besonders die schwarze, unheimliche Wolke auf dem Berggipfel lagern, aus der die Blitze fuhren und aus der der Donner heraushallte. Sie war die Quelle der furchtbaren und unbegreiflichen Wirkungen, die die Blitzstrahlen und die Regengüsse anrichteten, in ihnen also wohnte die übernatürliche Macht, die man fürchtete und bewunderte zugleich, und die man dann als Gott verehrte. In der Gleichsetzung des V. 16a geschilderten Gewitters mit האלהים in V. 17 verrät E noch die ursprüngliche Identifizierung von Gottheit und Gewitter. Erst die Fiktion von der Gesetzgebung auf dem Sinai bemächtigte sich der natürlichen Donnerlaute und gab ihnen in den zehn Worten

[1]) Vergleiche die Schilderung eines solchen Gewitters von Georg Ebers: Von Gosen bis Sinai S. 443 ff., besonders 446. „Mag es auch nach der mangelhaften Schilderung, die ich hier von einem Gewitter auf der Sinaihalbinsel zu geben versuche, erscheinen, als habe es sich nur wenig von der ähnlichen elektrischen Erscheinung in unseren Breiten unterschieden, so kann ich doch versichern, daß man sich, selbst wenn man wie ich die Gewitter in unseren Alpen kennt, von dem Donner, Blitz und Orkan in der Serbalgegend ebensowenig eine rechte Vorstellung zu bilden vermag, als man sich rühmen kann, einen Seesturm zu kennen, wenn uns ein tüchtiger Herbstwind in Thüringen einige Ziegel vom Dache geweht oder einen Obstbaum im Garten geknickt hat."

einen Inhalt. Ebenso trat an die Stelle der im Wesen der Gottheit begründeten Naturgemäßheit der Erscheinung ein bestimmter Zweck derselben, nämlich der, die Beobachtung der göttlichen Gebote nachdrücklich zu stützen.

Bei J kommen wir mit der Gewittergottvorstellung allein nicht aus. Nach 19, 18 kommt Jahwe im **Feuer** hernieder auf den Berg, vom Gipfel des Berges steigt Rauch auf wie der Rauch eines Schmelzofens und der ganze Berg bebt. Die Schilderungen tragen deutlich die Züge einer vulkanischen Eruption an sich. Auch stellten wir schon fest, daß sich auch bei E 20, 18 in den „Fackeln" und dem „rauchenden Berge" Spuren einer vulkanischen Natur des Gottesberges erhalten haben. Vergleiche auch Ex 24, 17 (P): Jahwes Kabod sah aus כאש אכלת בראש ההר. Es dringt deshalb mehr und mehr bei den Gelehrten[1]) die Überzeugung durch, daß es sich bei dem Gottesberge um einen Vulkan handle, und zwar um einen solchen, der zur Zeit des Mose noch tätig war. Auch in den Beschreibungen der Ereignisse am Gottesberge durch D erkennen wir noch die Spuren, die auf vulkanische Natur des Berges hindeuten in Dtn 4, 11 und 9, 15; ebenso sind solche in der Eliatheophanie 1 K 19, 11 f. unverkennbar; endlich hängt die Rauch- und Feuersäule (Ex 13, 21 u. ö.) enger mit der Vulkan- als mit der Gewittervorstellung zusammen. Cf. auch Gen 15, 12. 17. Näher läßt sich der Berg nicht bestimmen, da wir ja auch gar nicht wissen, wo nach Ansicht der Alten der Sinai gelegen hat. Ed. Meyer denkt an einen der zahlreichen Ḥarras im Südosten Midians, an der Straße von Tebûk nach Medina (nach Doughty, Travels in Arabia Deserta s. Ed. Meyer a. a. O.).

Wenn wir bei E von einer Gewittererscheinung, bei J von einer vulkanischen Eruption lesen, so haben wir darin nicht etwa die besonderen Anschauungen **dieser** beiden literarischen Schulen zu sehen, sondern in beiden finden wir spezielle Momente der alten kernhaften Überlieferung. Was auf Rechnung von J und E zu setzen ist, ist nur, daß sie darin eine einmalige Machtentfaltung des Himmelsgottes zu einem ganz bestimmten Zwecke sehen, was ursprünglich zu dem eigentlichen Wesen und zur Natur des Gottes gehört. Die Auffassungen von Jahwe als Vulkangott und als Gewittergott schließen sich gegenseitig nicht aus, sondern ergänzen

---

[1]) Nach dem Vorgange Gunkels in der Deutschen Literaturzeitung 1903 Sp. 30 58 f., in Ausgew. Psalmen [2] S. 180 f. und in „Beiträge zur Weiterentwickelung der christl. Religion", München 1905, S. 69, ist Hugo Greßmann den Spuren einer vulkanischen Natur Jahwes nachgegangen in seiner „Eschatologie" 1905, S. 31 ff. S. auch Ed. Meyer, „Die Israeliten u. ihre Nachbarstämme" 1906 S. 69 f., Bernh. Luther ebenda S. 121, und Bäntsch „Monotheismus" 1906, S. 67 f.

sich vielmehr. In dem rauchenden Berge sah man das ständige Wesen Jahwes, im Gewitter die Entfaltung besonderer Eigenschaften und Offenbarungen seiner Macht. Genau genommen begreift sich die alte Idee, daß Jahwe an seinen Berg gebunden ist, besser vom Standpunkte der Vulkangottvorstellung, während die Gewittergottvorstellung die Brücke bildet zu der späteren Anschauung, daß Jahwe in geeigneten Fällen, wenn es das Wohl seines Volkes erheischt, seinen Wohnsitz verlassen und den Seinen im Lande Kanaan zu Hülfe kommen kann (s. S. 55).

Wir haben in Kap. 19 den zweiten Akt der israelitischen Religionsstiftung. Während Ex 3 und 4 die Anknüpfung Jahwes mit dem Religionsstifter erzählt, schildert Kap. 19 die Anknüpfung mit dem gesamten Volke; und zwar zeichnet die Sage die ersten Beziehungen zwischen Jahwe und Mose als solche rein persönlicher Art, während sich die Inauguration des Verhältnisses zwischen Jahwe und Volk auf Grund eines höchst feierlichen Aktes vollzog. Das ist auch der naturgemäße Verlauf und enthält den richtigen Grundgedanken: dem Stifter einer Religion wird in der Einsamkeit unter Sinnen und Grübeln der göttliche Funke ins Herz gelegt, in stiller heiliger Weihestunde findet er seinen Gott, die große Masse aber konnte erst unter dem schreckhaften Eindrucke einer Entfaltung von Jahwes majestätischer Naturmacht in ihm seinen Gott erkennen und fürchten. Weiter aber dürfen wir nicht gehen, wir müssen uns hüten, mehr wissen zu wollen, als die alten Berichte uns verstatten (vergl. die Einwände gegen Bäntsch' und Volz' Beurteilung des Werkes Moses am Schlusse des ersten Abschnittes).

3. Die unmittelbare Fortsetzung von Ex 20, 21 ist Kap. 24, dazwischen eingeschoben ist das sog. Bundesbuch. Nachdem Jahwe durch Mose die Beziehung mit den israelitischen Stämmen angeknüpft hat, schließt er nun mit den Repräsentanten derselben einen Bund.

Die Analyse von Kap. 24 ergibt das Vorhandensein zweier selbständiger Berichte innerhalb V. 1—11: V. 1 entbietet Jahwe Mose, Aaron, Nadab und Abihu und 70 Älteste zu sich auf den Berg. Daran schließt sich unmittelbar V. 9—11, wo erzählt wird, daß die V. 1 genannten Männer hinaufsteigen und den Gott Israels leibhaftig schauen und ein Mahl halten.

Der zweite Bericht setzt mit V. 3 ein: Mose verkündet dem Volke die Worte Jahwes — mit דברי יהוה ist wohl der Dekalog (Ex 20, 1—17) gemeint, während כל המשפטים auf das Bundesbuch (Ex 20, 22—23, 33) geht. Die letzteren Worte sind ohne Zweifel von dem R zugefügt, der das Bundesbuch

hier vor Kap. 24 eingeschoben hat (vgl. u. a. Krätzschmar, Die Bundesvorstellung im Alt. Test. 1896 S. 79 und Steuernagel, Stud. und Krit. 1899 S. 321) —, und das Volk erklärt sich einstimmig bereit, die Worte Jahwes zu befolgen. Dann errichtet Mose einen Altar und 12 Maṣṣeben und vollzieht den Bundesschluß (mit Gott) durch das Ritual der Blutsprengung gegen Volk und Altar (V. 4 von וישכם an, 5. 6 und 8).

Als Zusatz ist erkennbar V. 2. Dieser Vers schließt sich seiner Konstruktion nach — beachte das Perf. consec. — an V. 1, aber der Befehl, daß nur Mose allein herantreten soll, während die übrigen sich in gemessener Entfernung zu halten haben, steht im Widerspruche zu V. 9—11 und läßt sich leicht als Zusatz erklären auf Grund des Glaubenssatzes, daß ein Schauen der Gottheit für alle Menschen außer Mose totbringend sei (Ex 33, 11; Dt 34, 10). Zu diesem Einschub gehört dann natürlich auch das letzte Wort (מרחק) in V. 1. Ferner gehören zusammen V. 4[aα] und 7, wo von dem von Mose geschriebenen ספר הברית die Rede ist, womit wieder deutlich das Bundesbuch (Ex 20, 22—23, 33) gemeint ist. Nach Ansicht des R wird das Volk zuerst auf den Dekalog und dann noch auf das Bundesbuch verpflichtet; wir haben hier also denselben Redaktor, der in V. 3 ואת כל המשפטים eingeschoben hat. Vielleicht hatte dieser R auch die bestimmte Absicht, das zu seiner Zeit existierende Exemplar des Bundesbuches auf Mose zurückzuführen.

V. 12—15[a] erhielt Mose den Befehl, zu Gott (אלי) emporzusteigen und die Gesetzestafeln in Empfang zu nehmen, sowie auch die Unterweisung für das Volk.[1]) Mose steigt dann mit Josua hinauf und weist das Volk[2]) für den Fall etwaiger, in der Zwischenzeit ausbrechender, Streitigkeiten an Aaron und Hur. Die Zugehörigkeit dieser Verse zu E wird erwiesen durch הר האלהים 13, die Rolle, die Josua hier innehat, und die Zusammengehörigkeit der Personen Aaron und Hur (vgl. dazu ZATW. 1906 S. 211).

V. 15[b]—18 gehören als Einleitung in die Stiftshüttengesetzgebung (Kap. 25—31) zu P.

Größere Schwierigkeiten als die Herausschälung der einzelnen

---

[1]) Mir scheint die Auskunft Bäntsch', daß אשר כתבתי einfach hinter האבן zu stellen sei, wodurch dann wieder die Unterscheidung von Dekalog und Bundesbuch zutage träte, die einfachste Lösung der Schwierigkeiten dieses Verses zu sein.

[2]) L. העם für הזקנים, welch letzteres nur harmonistischer Ausgleich ist mit V. 1 und 9 (Nöldeke, cf. Wellhausen, Komposition [3] S. 88).

Berichte in V. 1—11 macht die Zuweisung zu den uns bekannten Quellen, in diesem Punkte herrscht noch Uneinigkeit.[1])

Mir scheint das zweimalige אלהים in V. 10 und 11 (neben יהוה V. 1)[2]) weniger anstößig für J, als das viermalige יהוה in 3—6. 8, wenn diese letzteren Verse zu E gehören. Gleichwohl machen der Zusammenhang dieser Verse, die sich gut an 20, 21 anschließen, sowie sprachliche Momente, auf die besonders Budde (a. a. O. S. 222f.) hingewiesen hat — ich füge als weiteres Moment noch hinzu den Ausdruck בני ישראל für ישראל, was J bevorzugt —, ihre Zugehörigkeit zu E sehr wahrscheinlich. Es scheint, daß der Gebrauch des Gottesnamens יהוה einer besonderen Schicht in E, (E[2]), eigen ist (Steuernagel, a. a. O. S. 339ff. Procksch, a. a. O. S. 87. Ed. Meyer, a. a. O. S. 13). Positive Momente für die Zuweisung von 1. 9—11 zu J sind nicht vorhanden, abgesehen vielleicht von der Altertümlichkeit der in ihnen enthaltenen Vorstellung.

---

[1]) Von neueren Bearbeitungen kommen hauptsächlich in Betracht: Budde (ZATW. 1891 S. 222f.): 24, 4—8 gehören zu E, V. 1. 2 und 9ff. sind in Unordnung, „in ihrer ursprünglichen Gestalt werden sie aber wohl den Abschluß zu der Feier der Bundschließung in V. 4—8 gebildet haben (S. 223). Bacon (The triple tradition of the Exodus 1894 S. 127ff.) rechnet 1. 2. 9—11 zu J, 3—8 zu E. Krätzschmar (Bundesvorstellung 1896) sieht nach dem Vorgange Kuenens in 1. 2. 9—11 den „letzten Rest einer alten E-Überlieferung, einen erratischen Block innerhalb junger Ablagerungen" (S. 85f.; „die Verse 3—8 gehören sprachlich und sachlich mehr zu E als zu J" (S. 78f.). Steuernagel (in Stud. u. Kritiken 1899) zieht 1. 2. 9—15[a]. 18[b] zu E (S. 324. 334. 341f.), während 3—8 nach St. als Fortsetzung von 34, 10ff. zu J. gehören (S. 328 und die Übersicht auf S. 335f.). Wellhausen (Komposition des Hexat. [3] 1899) nimmt 3—8 für J in Anspruch und hält 1. 2. 9—11 für ein Einschiebsel in E (S. 88f.). Holzinger (Kommentar 1900) rechnet 1. 9—11 zu J, abgesehen von einzelnen, in den Versen enthaltenen Zusätzen aus R, und 3—6. 8. 12—14 zu E, ebenfalls nicht ohne einige Zusätze (S. 103—105). Bäntsch (Kommentar 1903) rechnet 1. 9—11 zu E[1], „einer sehr alten nordisraelitischen Überlieferung über die Vorgänge am Horeb" und 3—8. 12—15[a]. 18[b], abgesehen von einzelnen Zusätzen, zu E (S. 212ff.). Procksch (Elohimquelle 1906) rechnet 3—8. 12—15[a]. 18[b] zu E[2], 11[b] zu E[1] (S. 86f. 90f.). Was 1. 2. 9—11[a] anbetrifft, so äußert Procksch seine Verwunderung darüber, daß man in diesen Versen jemals eine andere Quelle als P(!) habe erblicken können (Geschichtsbetrachtung S. 151 Anm. 2). Ed. Meyer (Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906) rechnet 1. 9—11 zu E; 3—8 sind eine zum Bundesbuche gehörige Einlage in 1. 9—11. „Die Verse 2. 12—14[a] sind spätere und sehr ungeschickte Zusätze, welche zwischen den verschiedenen Versionen vermitteln sollen" (S. 66).

[2]) Auch dieses יהוה soll nach Klostermann (Pentateuch, neue Folge S. 455), Steuernagel u. a. aus ursprünglichem אֱלֹהֵי entstanden sein, was allerdings nicht unwahrscheinlich ist.

Der Gebrauch von האלהים läßt sich aber begreifen, da in diesem Zusammenhange auf dem Begriff der Gottheit Jahwes der Hauptnachdruck liegt. Nehmen wir aber an, daß ursprünglich an beiden Stellen יהוה gestanden hat, so forderte das vor יהוה stehende ויראו 10 bzw. ויחזו 11, der anstößige Gedanke, daß die Abgesandten Jahwe geschaut haben, die Späteren zur Umwandlung des יהוה in אלהים geradezu heraus. Übrigens genügt für unsere Fragestellung der Umstand, daß die Altertümlichkeit der sagenhaften Vorstellungen aus inneren Gründen genügend gewährleistet ist.

Wenn die Verse 1 (ohne מרחק s. die Analyse). 9—11 aus J stammen, dann bilden sie die unmittelbare Fortsetzung zu 19, 20a. 18 (s. S. 13): Nach der Theophanie vor dem gesamten Volke entbietet Jahwe Mose und die Vertreter des Volkes zu sich auf den Berg. Hier schauen sie den Gott Israels leibhaftig und essen und trinken . . .[1]) Budde (a. a. O. S. 223) hält die Worte als Ausdruck für ein Bundesmahl für viel zu knapp, er vermißt die Erwähnung einer vorherigen Schlachtung des Opfertieres (nach 32, 6) und sieht in den Worten ein vom Schluß von V. 8 an den Schluß von V. 11 versprengtes Stück aus E. In der Tat würden die Worte hinter V. 8 gut passen, gleichwohl sind sie aber auch hier (V. 11) unentbehrlich. Nur um sich Mose und den Ältesten zu zeigen, wird Jahwe sie schwerlich zu sich auf den Berg entboten haben. Der ganze Zusammenhang des Abschnittes, sowie die Parallele bei E machen es notwendig, daß auch in J von einer Bundschließung die Rede gewesen ist. Der Inhalt unserer Verse ist also die Beschreibung eines Bundesmahles zwischen Jahwe und den Ältesten, und zwar genau nach Art von Gen 26, 30; 31, 46. 54, nur daß der bei profanen Bundesschlüssen neben dem Mahle übliche Schwur fehlt. Diese Form des Bundesmahles entspricht vielleicht einer der Grundideen des Opfers überhaupt; es wird eine Gemeinschaft zwischen der Gottheit und seinen Verehrern durch gemeinsame Teilnahme an dem lebenden Fleisch und Blut eines heiligen Opfertieres begründet (Rob. Smith, Relig. der Semiten, deutsche Ausg., S. 266). Dabei ist anzunehmen, daß ursprünglich Jahwe mitgegessen hat, denn das ist die selbstverständliche Voraussetzung solcher heiligen Bundesmahle, beide Kontrahenten sind sich gleich in der Übernahme einer bestimmten

[1]) Riedel will hier וישתחוו lesen statt וישתו (s. Klostermann, Der Pentateuch n. F. S. 440). Wir haben aber meines Erachtens keinen Grund, hier ohne handschriftliche oder sonstige literarkritische Stützen eine ungewöhnliche Phrase an die Stelle einer ganz geläufigen zu setzen.

Verpflichtung, „kein Mahl ist vollständig, an dem die Götter nicht teilnehmen“ (Rob. Smith a. a. O. S. 267). Ebenso selbstverständlich ist es aber dem Kenner des Alten Testaments auch, daß ein so anstößiger Gedanke, daß Jahwe ißt und trinkt, durch die Redaktorentätigkeit der Späteren beseitigt werden mußte.

Daß der Redaktor auch sonst stark eingegriffen hat, erkennen wir deutlich an V. 10. Es ist nämlich innerhalb dieser altertümlichen Züge sehr auffallend, daß von der Erscheinung Jahwes, die die Ältesten zu sehen bekommen, nur der Grund beschrieben ist, auf dem Jahwe steht. Man sah in dieser Beschränkung wohl eine „keusche Zurückhaltung“ der Beschreibung der Gottheit, wie sie in der Tat bei den Beschreibungen der prophetischen Inaugurationsvisionen üblich ist. Die alten Sagen aber pflegen sich nicht einen derartigen Zwang anzutun, sie beschreiben in ihrer derben und unbefangenen Weise Jahwe, wie er ist, und sei es auch gelegentlich wie einen qualmenden Ofen oder eine Feuerfackel. Eine ähnliche Beschreibung, wie z. B. Gen 15, 17, die mit der Vulkanvorstellung zusammenhängt, wird auch an unserer Stelle gestanden haben, denn die jetzige Form der Darstellung verrät gar zu deutlich, daß wir eine Einfügung vom Standpunkte späterer Gottesvorstellung vor uns haben. Wir lesen eine Schilderung, wie wir sie am allerwenigsten erwartet hätten: eine wie der Himmel glänzende Sapphirfliese unter den Füßen des Sinaigottes. Die Hebräer gebrauchten das Wort ספיר als Bezeichnung für das Himmelsblau; der Vergleich war durch die Farbe und den Glanz nahegelegt, wie ja schon V. 10 selbst verrät; auch Hes 1, 26 befindet sich der Thron Gottes auf einem Sapphirgrunde (vgl. Gunkel, Genesis² S. 83). Nach der Ansicht der Israeliten war der sichtbare Himmel das Plafond der unteren und der Fußboden der oberen Welt, das einzige, was man nach späterer Meinung überhaupt vom Göttlichen zu sehn bekam. Dieses Bild von der Gottheit hat man also an die Stelle der ursprünglichen Beschreibung eingesetzt, wodurch sich dann der Sinaivorstellung die Himmelsvorstellung unterschob, indem ein gedankenloser Redaktor dem auf dem Sinai wohnenden Gotte ein dem Himmelsblau ähnliches Postament unter die Füße setzte.

Es ist für mich kein Zweifel, daß J noch die Beschreibung Jahwes, wie sie die alte ursprüngliche Sage enthielt, gehabt hat, und daß sie erst bei den Späteren Anstoß erregt hat. Denn J erzählt überaus klar und anschaulich, während die Beschreibung in V. 10 nichts weniger als anschaulich ist.[1]) J scheint auch sonst seine

[1]) Auch mag noch darauf hingewiesen werden, daß das Wort עצם in der in כעצם השמים vorliegenden Bedeutung außer Jos 10, 27 (J), wo es aber

Vorlage fast ungeändert wiedergegeben zu haben, vor allem fehlt jede Anknüpfung an die Gesetzgebung. Das einzige, was auf das Konto von J zu setzen sein wird, sind die 70 Ältesten und Aaron, Nadab und Abihu. Vermutlich sah J in diesen Personen diejenigen, die in der alten Sagenform mit dem einzig dastehenden Ausdruck אצילי בני ישראל bezeichnet wurden (Klostermann, Pentateuch n. F. S. 440). Die Rolle, die hier die 70 Ältesten spielen, hat nämlich eine auffallende Ähnlichkeit mit den 70 Ältesten in der Erzählung Nu 11, 16 f. 24 ff. nach E. Dagegen werden die übrigen drei weniger als Repräsentanten der Geistlichkeit in Betracht kommen, die vom Glossator eingeführt seien, „um das profane Gefolge Moses durch mehrere geistliche Personen zu bereichern“ (Holzinger S. 104), sondern als angesehene weltliche Notabeln aus der Mosezeit. Nadab und Abihu wären wegen ihres schlechten Renommees als Priester schlecht gewählt, außerdem galten sie z. Z. Js ebensowenig wie Aaron als Priester (s. ZATW. 1906 S. 215 f.).

Die ursprüngliche Sage berichtet also nur, wie Jahwe mit den Repräsentanten des Volkes einen Bund schließt. Der Inhalt dieses Bundes ist nicht angegeben, und das ist auch durchaus nicht nötig, denn der antike Mensch weiß auch so, was er von dem Gotte, den er kennt und verehrt, zu erwarten hat, und was er verlangen kann, und andrerseits weiß er auch, was er seinem Gotte schuldig ist. Gott und Mensch sind eben ursprünglich aufeinander angewiesen, der Mensch profitiert von der größeren Macht der Götter, der Gott hat die Menschen zu seiner Verehrung, zumal durch Opfer, nötig.

Kuenen (Einleitung I. 1, S. 240) hat zuerst die Vermutung ausgesprochen, daß es sich bei dem Sinaibund in Ex 24 um die Stiftung der Lade Jahwes handle. Diesen Gedanken hat Krätzschmar (die Bundesvorstellung im Alt. Test., S. 86 f.) dann aufgenommen und weiter verfolgt mit dem Ergebnis, daß der in der Tat hier ursprüngliche Bericht über die Stiftung der Lade aus Gründen der dogmatischen Finesse später bebeseitigt sei. Im einzelnen ist die nicht übermäßig stark durch Gründe gestützte Hypothese schon von Steuernagel (Stud. u. Krit. 99 S. 337 ff.) widerlegt. Hier die Lade hineinzuinterpretieren, ist in der Tat ein unglücklicher Gedanke. Keine Spur weist auf dieselbe, der Grundgedanke von 24, 1. 9—11 verträgt sich durchaus nicht mit der Gründung eines sichtbaren Heilig-

Eintragung sein dürfte, da es in der LXX noch fehlt, erst seit Hesekiel 2, 3; 24, 2; 40, 1) vorkommt und hauptsächlich bei P gebräuchlich ist (Gen 7, 13; 17, 23. 36; Ex 12, 17. 41. 51; Lev 23, 14. 21. 28—30; Dt 32, 48; Jos 5, 11).

tums, etwa als Repräsentant der Gottheit selbst, denn wo man die Gottheit leibhaftig vor sich sehen kann, ist ein Repräsentant nicht vonnöten. Auch hat der in der Lade gegenwärtige Gott ursprünglich mit dem Jahwe vom Sinai gewiß nichts zu tun. Sollten wir aber mit der Möglichkeit rechnen dürfen, daß eine der Quellen (nach Krätzschmar E^1) die Bundesschließung mit der Stiftung der Lade kombiniert habe, so paßte diese Kombination weit besser in den Zusammenhang von Kapitel 33 als zu Kapitel 24. Steuernagel sieht in dem Sinaibunde (24, 9—11, nach ihm E^1) „eine Verpflichtung zum Gehorsam gegen Gott, ohne daß angegeben wurde, was Gott fordert . . .; es ist die Stiftung einer Theokratie, d. h. eines Verhältnisses, in dem Gott der absolute, unumschränkte Herrscher Israels wird, demzufolge er dann auch seinem Volke Gesetze vorschreibt“ (S. 344). Dieser letzte Satz schießt über das Ziel hinaus, und auch das übrige legt einen zu gereiften Gottesbegriff den Versen unter, der sich mit ihren kräftigen Anthropomorphismen nicht verträgt. Recht aber wird St. darin haben, daß die Quelle, die die alte Sage aufgenommen, sie in diesem Sinne gedeutet hat.

Innerhalb E findet sich die Erzählung von dem Bundesschlusse in doppelter Relation. E^1 haben wir in den Versen 12—15a: Hier tritt Josua, der nach der nordisraelitischen Überlieferung aufs engste mit Mose als sein Diener zusammengehört, an die Stelle der ursprünglichen אצילי ב׳י׳, und an den Bundesschluß erinnert nur noch die Übergabe der Gesetzestafeln durch Gott, wodurch der Bund nur zu einer einseitigen Verpflichtung auf menschlicher Seite geworden ist. Die alten Anschauungen schimmern nur noch durch: Gott wohnt auf dem Berge (עלה אלי ההרה V. 12) und zwar in körperlicher Gestalt, so daß er selbst die Gesetzestafeln schreibt. Auch ist sein Anblick noch nicht tötlich, so daß auch Josua mit hinaufsteigen kann.

Dieser Bericht ist dann ergänzt durch E^2 (V. 3—6. 8), der die rituelle Seite der Bundesschließung nachträgt. E^2 schließt sich besser an 20, 21 an als E^1, letztere Quelle ist also wohl zu Anfang zugunsten von E^2 verkürzt. Inzwischen ist nach dem ursprünglichen Pragmatismus von E die Verkündigung des Dekalogs (דברי יהוה V. 3, nicht des Bundesbuches, die Worte ואת כל המשפטים sind Zusatz, s. oben S. 17f.) an Mose erfolgt. Mose kommt — natürlich wieder vom Berge herab[1]) — und teilt dem Volke

[1]) Statt des nichtssagenden ויבא würde man lieber nach 19, 14 וירד lesen (Krätzsch. S. 80).

die „Worte Jahwes" mit. Das Volk verpflichtet sich, die Worte Jahwes zu erfüllen, worauf dann der Bundesschluß durch das Ritual der Blutsprengung gegen den Altar und gegen das Volk von Mose vollzogen wird. Das Ritual wird das zur Zeit des Erzählers übliche gewesen sein. An die alten Anschauungen erinnern kaum noch Spuren. Mit der Vorstellung, daß Gott auf dem Berge wohnt, verträgt sich das Aufpflanzen eines Altares am Fuße des Berges genau genommen nicht, da bei der Blutsprengung an den Altar dieser die Gegenwart Gottes ersetzen oder vermitteln soll. Solange man die Gottheit an einer bestimmten Stätte der Erde wohnend dachte, brachte man die Opfergabe dort hin, ein Altar aber gehört zu dem Inventar einer Kultstätte, an der die Gottheit nur vorübergehend erscheint, während die eigentliche ständige Wohnung unbestimmt ist. Auch die Maṣṣeben, die Mose errichtet (V. 4), passen nicht in die Sinaiperiode. Abgesehen davon, daß sie der alten kanaänischen Kultur angehören, ist ihre Bedeutung in alter Zeit die animistisch beseelter Steine. Als solche haben sie aber neben dem Gewittergott vom Sinai keine Stätte, und in der späteren Periode sind sind es nur Erinnerungszeichen. Trotz mancher altertümlichen Züge dieses Berichtes, wie z. B. der opfernden Jünglinge V. 5, findet sich doch in ihm nichts, was mit Sicherheit Spuren aufwiese, die der Situation am Sinai angepaßt wären.

4. An Kap. 24 schließt sich die große Stiftshüttengesetzgebung aus P, erst mit Kap. 32—34 treffen wir die älteren Quellen wieder. Davon scheidet Kap. 32 für uns aus, denn es handelt sich in ihm höchstwahrscheinlich um eine tendenziöse, aus judäischen Kreisen stammende und geflissentlich an den Sinai verlegte, Erzählung mit dem Zwecke, den nordisraelitischen Stierdienst zu verpönen. Ein bis in die Sinaizeit zurückreichender Kern liegt nicht wohl vor[1]). Dagegen gehört Kap. 33 mit in den geraden Zusammenhang unserer Periode[2]).

---

[1]) Nach Procksch (Elohimquelle S. 90 f.) gehört die Erzählung vom goldenen Kalbe nicht zum ursprünglichen Bestand des Kapitels, sondern beruht auf späterer Hineinarbeitung, während der ursprüngliche Inhalt nur von einem wilden Freudenfeste handelt. Ist diese an sich nicht unwahrscheinliche Annahme richtig, so handelt es sich offenbar um eine Polemik gegen die dionysischen Kulte und Feste der Kananäer, die ja im israelitischen Nordreiche üblich geworden waren. Das goldene Kalb wäre dann in der Tat als ein spezielles Moment dieses Kultes später hineingearbeitet. Aber auch so weist diese Entstehung der Erzählung erst in die Zeit der Seßhaftigkeit.

[2]) Vgl. zur Analyse die Arbeiten von Budde in ZATW. 1891 S. 230 bis 234. Bacon, The triple tradition of the Exodus 1894 S. 139—158. Krätzschmar, Bundesvorstellung 1896 S. 70—99 passim, speziell S. 83

Das Kapitel beginnt mit dem Befehl Gottes an Mose, das Volk weiter zu führen in das Land Kanaan, und Gott knüpft daran die freundliche Verheißung eines glücklichen Gelingens (1—3a), um dann ganz plötzlich in einen harten Ton zu verfallen, der das Zurückbleiben Jahwes mit der Halsstarrigkeit des Volkes motiviert (3b und 4); die Verse 5 und 6 sind inhaltlich Parallelen zu 3b und 4. Durch den Namen Horeb werden 5 f. zu E gewiesen. V. 5 ist die Fortsetzung zu V. 1a, der irgendwie in beiden Quellen gestanden haben muß. Die Ablegung des Schmuckes wird hier damit motiviert, daß Gott etwas mit demselben vorhat (V. 5), in V. 4 dagegen mit der Trauer des Volkes über Jahwes Worte. Man wäre also von vornherein geneigt, 3b und 4 zu J zu rechnen, denn dazu, daß — gegenüber früheren Meinungen — auch J von einer Versündigung des Volkes in Kap. 32 erzählt hat, s. Holzinger S. 108 f. und ZATW. 1906 S. 212 f. In 1—3a wird der Gottesname יהוה gebraucht, im übrigen aber verträgt sich der wohlwollende und verheißungsvolle Tenor in V. 1—3a nicht mit 3b und 4. Bei genauerem Hinsehn werden wir aber erkennen, daß dieser Ton nur durch die Eintragungen eines R hervorgerufen ist, denn in 1b. 2 und 3a[1]) sind die stereotypen Wendungen des, vermutlich deuteronomischen, Redaktors unverkennbar. Auch ist V. 2a neben 12 unerklärlich, V. 12 gehört aber so sehr zum organischen Bestande dieses Kapitels, daß demgegenüber 2a als Fremdkörper zurückzutreten hat. Es verbleibt somit 1a. 3b (das erste כי ist Redaktionsklammer) und 4 als J-Text (יהוה V. 1, התאבל 4, wie Gen 37, 34 J). Zwischen 1a und 3b ist infolge der redaktionellen Einschübe ausgefallen etwa: „Und teile dem Volke mit“ . . .

Die Verse 7—11 bilden eine Einheit für sich und beschäftigen sich mit dem Offenbarungszelte. Das Stück ist nach vorn ohne Anschluß (eingeführt mit את האהל). Beide Quellen scheinen gleichmäßig an dem Stücke beteiligt zu sein, zu J gehört יהוה V. 7 und 11 und die Wolkensäule V. 10[2]), E ist kenntlich an מחנה und der Bezeichnung Josuas als נער des Mose[3]). Auch

und 90. Steuernagel, Stud. und Krit. 1899 S. 326 f. 328. 335 f. Wellhausen, Komposition [3] 1899 S. 92—94. Holzinger in seinem Kommentar 1900 S. 108—110. Baentsch im Kommentar 1903 S. 274 ff. Procksch, Elohimquelle 1906 S. 96 f.

[1]) Über die Wahrscheinlichkeit, daß die Phrase זבת חלב ודבש bei J nicht vorkommt, s. Stade in ZATW. 1902 S. 322 f.

[2]) s. darüber S. 50.

[3]) Weitere Spuren eines ursprünglichen Doppelberichtes s. bei Holzinger S. 109.

inhaltlich ist eine doppelte Vorstellung erkennbar, denn nach 7b geht jeder, der Jahwe befragen will, ins Heiligtum hinein, während nach 8—11a nur Mose allein das Heiligtum betritt, und das Volk draußen die Rolle des ehrfurchtsvollen Zuschauers spielt. Auffallend ist auch die nebensächliche Erwähnung des Josua als ständigen Wächters des Heiligtums in 11b. Einen solchen ständigen Wächter erwartet man um so weniger, als die einzigartige Auszeichnung des Mose, mit welchem allein Gott von Angesicht zu Angesicht redet (V. 11a), die Gegenwart eines Dritten ausschließt. Wir haben in diesen Versen also zwei Anschauungen von der Bedeutung des Offenbarungszeltes. Nach der einen ist es die Stätte, an der während der Wüstenwanderung Jahwe und Mose sich treffen; Jahwe läßt sich in der Wolke hernieder, sobald Mose das Heiligtum betritt. Die andere Anschauung sieht in dem heiligen Zelte eine Orakelstätte, an der von Josua jedem Israeliten, der danach verlangt, Thora erteilt wird. Mose spielt dabei entweder gar keine Rolle oder höchstens nur die des Anfertigers des Zeltes. Wegen der Rolle, die hier Josua spielt, scheint die letztere Auffassung die von E zu sein, während die bei der ersteren Auffassung im Mittelpunkte stehende Wolkensäule der Vorstellungswelt von J angehört. Danach gehört 7a zu JE gemeinsam, zu E gehören 7b und 11b, zu J 8—11a.

12a schließt sich gut an 3b. 4, wenn man die Worte von ראח bis ואתה als eine überleitende Rekapitulation von 1a durch den Redaktor ansieht. 12—14 enthält in umständlicher und weitschweifiger Form einen Appell an Moses einzigartige, von Jahwe ihm mehrfach versicherte Gnadenstellung, womit Mose einen Einblick in die Geheimnisse des Göttlichen herauszulocken sucht; und Jahwe gibt die dunkle Auskunft: Mein Panim geht mit. V. 15—17 bilden wieder einen guten Zusammenhang unter sich, nur fehlt der Anschluß nach vorn, denn V. 15 setzt das Gegenteil von dem voraus, was V. 14 enthält. Gleichwohl machen es die im Mittelpunkte stehenden Begriffe des Panim und der besonderen Gnadenstellung des Mose unmöglich, V. 12 bis 14 und 15—17 verschiedenen Quellen zuzuweisen. Es sind mancherlei Versuche gemacht, den Widerspruch zwischen V. 14 und 15 auszugleichen, so wurde V. 14 als Frage aufgefaßt von Kautzsch u. a., aber das ist nur eine Verlegenheitsauskunft, kein Hebräer hätte eine solche beim Lesen empfunden. Noch weniger Anhalt bietet der Text für die Deutung der Worte als eine „grimmig-ironische Gegenfrage“ (Holzinger). Klostermann (Pentateuch, n. F. S. 473) liest וֶאֱמֹר und faßt das Wort auf

als noch zu den Gebetsworten des Mose gehörig. Mir scheint eine einfachere Lösung die zu sein, daß man V. 14 hinter V. 17 stellt, es hätten dann nur die Anfangsworte in V. 15 ויאמר אליו als, erst auf Grund jener falschen Umstellung entstandene, Klammer zu fallen. Auf diese Weise würde ein brauchbarer Zusammenhang hergestellt sein. Wegen יחוח, מצא חן, נפלינו (cf. Budde a. a. O. S. 231) und wegen des Anschlusses an 1a. 3b. 4 sind die Verse zu J zu rechnen. Freilich verrät die Weitschweifigkeit der Darstellung nicht den bekannten klassischen Erzähler, als den wir J sonst kennen, dagegen erinnert der Abschnitt an Gen 18, 23—33, und wir werden hier, wie dort, die Hand eines J^x (oder J^c nach Gunkel oder J^s nach Holzinger) haben, der gern die alten einfachen Erzählungen mit frommen Betrachtungen und erbaulichen Zusätzen bereichert. So ist er auch hier verfahren. Denn daß die Verse 12—17 eine ursprünglich einfachere Form gehabt haben, geht aus einer in sich widersprechenden Auffassung des Begriffes פנים hervor, der einmal ein Ersatzstück des in Wirklichkeit zurückbleibenden Jahwe ist, daneben aber mit Jahwe in persona völlig identifiziert wird, wie deutlich die Gleichung פניך הלכים 15 und לכתך 16 zeigt.

Als selbständiges Stück gehören auch die Verse 18—23 zusammen, aus dem nur V. 19 auszuscheiden ist als mit V. 20—23 unvereinbar und aus 34, 5 f. entlehnt. Der Abschnitt schließt sich ganz gut an 12b—17 und kann als eine Art Bürgschaft der V. 17 gegebenen Verheißung angesehen werden. Der Anschluß wäre noch deutlicher, wenn statt כבדך 18 ursprünglich פניך oder einfach אֹתָךְ gestanden hätte — letzteres ist wohl nach der LXX *σεαυτόν* neben *τὸ πρόσωπόν μου* V. 20 wahrscheinlicher; in כבדך läge dann eine Milderung des Anthropomorphismus. Die Verse gehören vermutlich auch zu J^x, sie sehen aus wie eine theologische Ausmalung der den alten Sinaisagen zugrunde liegenden Voraussetzung, daß Mose den Gott Jahwe persönlich geschaut hat. Sie stehen in deutlichem Widerspruche zu 24, 10 f.

Endlich mag 34, 9 noch irgendwie zu unserem Kapitel hinzugehören, denn die Bitte, selbst mitzuziehen, paßt nicht in den Zusammenhang von Kap. 34, das, soweit J in Betracht kommt, völlig im Dienste der Gesetzgebung steht. Freilich ist es nicht ganz leicht, den Vers in den Organismus von Kap. 33 einzugliedern, allenfalls ließe er sich zwischen 15 und 16 begreifen. Die Form des Verses weist doch deutlich die Hand eines R auf, besonders in der 33, 3 und 5 widersprechenden Argumentation auf Grund des קשה ערף, ferner in dem, einen deuteronomischen Gedanken

enthaltenden נחלתנו. Im übrigen kommt Kap. 34 für uns nicht in Betracht, da wir die Gesetzgebung auf dem Sinai als ein dem ursprünglichen Sagenkerne erst später hinzugefügtes Moment schon längst erkannt haben.

Der Bericht des Jahwisten hat folgenden Inhalt: Mose erhält von Jahwe den Befehl, das Volk vom Sinai wegzuführen 1 a, Jahwe selbst aber will wegen der Halsstarrigkeit des Volkes nicht mitziehen 3 b. Mose erbittet dann von Gott einen Ersatz für seine persönliche Gegenwart 12. 13. 15. 16, und Jahwe verspricht: „Mein Panim soll mitgehn“ 17. 14. Das dürfte die älteste und ursprüngliche Form der Erzählung von J sein. Diese einfache Form ist dann von J^x überarbeitet, dadurch erhält das Stück die unschöne weitschweifige und schwülstige Gestalt mit dem viermaligen Hinweis auf Moses ganz besondere Gnadenstellung und die doppelte Deutung des Begriffes פנים (s. oben S. 27.) Zu J rechneten wir dann noch die Verse 7 a (zugleich E) und 8—11 a, in denen von dem Offenbarungszelte die Rede ist. Dieses Stück, das zwar scheinbar ganz für sich steht, hängt gleichwohl mit J^1 aufs engste zusammen. In V. 4 ist nämlich die Rede von der Ablegung des Schmuckes (עדי). Dieses Moment hat im Ganzen der Erzählung keinen rechten Zweck, wenn wir nicht annehmen, daß es nach einer bei den Hebräern sehr beliebten Methode auf das Wort מועד (אהל) lossteuert (vgl. über dasselbe Verfahren S. 4). Wir vermuten demnach, daß der Schmuck irgendwie mit dem Offenbarungszelte zusammenhängt, ohne daß wir uns eine plausible Vorstellung davon machen könnten, wie die Verwendung des Schmuckes zur Herstellung des Zeltes zu denken ist. Der Bericht über die Herstellung des Zeltes ist von dem R, der Ex 25—31 die sogen. Stiftshüttengesetzgebung aus P eingeschoben hat, wohlweislich unterdrückt. Das Stück steht nicht im Widerspruch mit V. 17 und 14, denn das Offenbarungszelt ist nicht in dem gleichen Sinne ein Ersatz Jahwes wie das Panim, vielmehr vermittelt das Offenbarungszelt nur die Kommunikation zwischen Jahwe, oder nach J^1 richtiger Jahwes Panim, und Mose. Das Panim ist nach J^1 vermutlich die äußere, für Menschen sichtbare Erscheinungsform Jahwes und offenbar identisch mit der Wolkensäule V. 9 und 10 (s. S. 32), während J^x sie völlig mit Jahwe identifizierte. Die Verse gehören inhaltlich hinter V. 17. 14. Die V. 18. 20—23 gehen schwerlich auf einen kernhaften J-Bericht zurück, sondern sind vielmehr als eigene Leistung von J^x zu würdigen.

Auch im Elohisten muß der Befehl gestanden haben, das Volk vom Gottesberge fortzuführen 1 a. Gott selbst geht wegen der Halsstarrigkeit des Volkes nicht mit, gebietet aber dem Volke,

seinen Schmuck abzulegen, da er etwas mit demselben vorhabe 5 f. Daran schließt sich dann der Bau des Ohel moʿēd, das aber von E als Orakelstätte für das ganze Volk unter der Leitung des Josua geschildert wird 7. 11b. Auch hier ist der enge Zusammenhang von V. 7 mit 5 f. durch das Medium des Wortspiels (מועד—עדי) offenbar. Der Schmuck wird gebraucht zur Anfertigung ebendieses Ersatzstückes für den zurückbleibenden Gott. Das Moment des Schmuckablegens ist also schon ein älteres Sagenmotiv, das beweist, daß man schon frühzeitig die Entstehung des heiligen Zeltes mit den Ereignissen am Gottesberge in Beziehung setzte.

Der מלאך V. 2 könnte als ein weiteres Ersatzmittel für den Sinaigott aufgefaßt werden; er befindet sich in ganz deuteronomistischer Umgebung und verdankt seine Existenz hier vermutlich der erbaulichen Tendenz D's: er ist zu den übrigen Gnadenerweisungen Gottes an sein Volk nur einer mehr, der alle Schwierigkeiten aus dem Wege räumen soll. Bei D ist der Engel kein Ersatz für den an den Gottesberg gebundenen Jahwe, sondern ein Bote des Gottes im Himmel, der sich profanen Augen überhaupt nicht zeigt.

Der Grundgedanke dieses Kapitels ist also der, daß die Israeliten den Gottesberg verlassen müssen, ohne daß Gott selbst mitzieht, und daß Mose als Ersatz für den zurückbleibenden Jahwe einen anderen Führer durch die Wüste zu erlangen sucht. Ursprünglich wird es sich dabei nur um einen weltlichen Führer gehandelt haben. Das erkennen wir noch aus V. 12a, wo Mose zu Jahwe sagt: „Du sagst zu mir: führe dieses Volk fort, aber nicht hast Du mir mitgeteilt, wen Du mit mir senden willst." Es handelt sich offenbar um einen wegkundigen Führer durch die weglose Wüste, wie uns ein solcher in der Person des Ḥobab ben Reʿuēl Nu 10, 29—31 entgegentritt. Da der Mann hier ganz ex improviso als eine bekannte Erscheinung auftritt, und diese Stelle inhaltlich Ex 33 fortsetzt — Kap. 34 gehört der Zeit nach vor 32 und 33, von hier an findet sich in dem ganzen Zwischenstück bis Nu 10, 29 auch nicht eine Spur von JE —, so liegt die Annahme sehr nahe, daß Jahwe den Mose ursprünglich an diesen Ḥobab, Moses Schwager, gewiesen habe (cf. Wellhausen, Composition[3] S. 98; Budde, Die Religion des V. J. bis zur Verbannung, S. 15 u. a.). Daneben enthält aber dieses Kapitel in erster Linie die Versuche, den auf dem Sinai zurückbleibenden Jahwe von seinem Berge zu lösen. Denn das ist die Voraussetzung des ganzen Kapitels, daß Jahwe den Sinai nicht verläßt, oder, nach Meinung der alten kernhaften Sage, den Berg nicht verlassen kann, weil er naturhaft an den heiligen Gottesberg gebunden ist. Es war

aber eine religiöse Notwendigkeit, daß das Volk, als es den Sinai verließ und sich in Palästina seßhaft machte, seinen Gott bei sich hatte.

Daß Jahwe an seinen Berg gebunden ist, steht zwar im Widerspruche mit den gemeinsamen Berichten von J und E, die das Zurückbleiben Jahwes auf seinen freien Willensentschluß zurückführen: Gott will nicht mitziehen, weil die Halsstarrigkeit des Volkes zu sehr seinen Zorn reizen würde. Dieser Grund steht aber in engstem Zusammenhange mit der Erzählung vom goldenen Kalbe bzw. dem dionysischen Feste (Kap. 32), die aber, wie oben festgesetzt, ihrem Inhalte nach in spätere Zeit hineingehört (s. S. 24 und Anm. 1). Daraus aber ergibt sich, daß die Motivierung des Zurückbleibens Jahwes nicht zu dem kernhaften Bestand unserer Sage gehört, sondern auf das Konto von J und E zu setzen ist. Innerhalb J's ist ferner von zwei Ersatzstücken Jahwes die Rede, erstens dem Panim Jahwes und zweitens dem Offenbarungszelt. Für J lag darin kein Widerspruch, wie oben S. 28 festgestellt wurde, in Wahrheit aber schließt sich beides gegenseitig aus, der ursprünglichen Sage gehört wohl nur das Panim an, während das Offenbarungszelt seinen Platz an dieser Stelle erst späteren Deutungen verdankt (s. unten S. 33).

Als Führer durch die Wüste bzw. als Ersatz des auf dem Gottesberge zurückbleibenden Jahwe kommen also in Betracht: 1) des Mose Schwager Ḥobab — das ergibt sich aus dem engen Anschluß von Nu 10, 29 an unser Kapitel (S. 29), 2) Jahwes Panim V. 14 (18) 20. Diese beiden Vorstellungen sind älter als J und E. 3) Das Offenbarungszelt, insofern in ihm jeder Israelit durch Josua eine Antwort der Gottheit erlangen kann (V. 7 und 11b). Auffassung von E. 4) Das Offenbarungszelt, insofern hier Jahwe in der Wolke mit Mose zusammenkommt (7a. 8—11a). Auffassung bei J. 5) Der Engel Jahwes (V. 2), Vorstellung eines R, den man wegen des Zusammenhanges, in dem er auftritt, für einen R^d zu halten geneigt ist (S. 29). Endlich 6) Jahwe selbst (33, 15. 16; 34, 9). Das ist die letzte Konsequenz, die J^x vom Standpunkte der Geschichtsbetrachtung einer späteren Zeit aus zieht, die in der Tat Jahwe den Zug des Volkes durch die Wüste mitmachen läßt.

Die älteste Form der Sage ist zweifellos Nr. 1. Sie setzt ohne Nebengedanken als selbstverständlich voraus, daß Jahwe auf dem Berge zurückbleibt. Von einem Ringen um die Gegenwart Gottes ist ebensowenig zu spüren, wie von einer Verschuldung des Volkes, die das Zurückbleiben des Gottes motivierte. Das Volk zieht ab vom Sinai, vermutlich aus dem Grunde, der jedes Nomadenvolk veranlaßt, nach vorübergehender Station an einer

Stätte weiterzuziehen, nämlich der zu geringen Ertragsfähigkeit des Grund und Bodens; und Lotsen durch die Wüste hat es im Altertum genau so gegeben, wie heutzutage. Das ist der profane Hergang, daran schließen sich nun Reflexionen religiöser Art, wie denn die Verbindung zwischen dem fortziehenden Volke und dem zurückbleibenden Gotte aufrechterhalten wurde. Derartige Reflexionen aus verschiedenen Epochen der israelitischen Religionsgeschichte stellen die weiteren Momente 2—6 dar. Von diesen scheint mir die älteste Nr. 2 zu sein: das Panim des zurückbleibenden Jahwe geht mit.

Die Vorstellung eines von der Gottheit in persona unterschiedlichen Panim der Gottheit scheint mir als ein der antiken Psychologie eigenes Stück zu existieren und ähnlich zu beurteilen zu sein, wie der von seinem Träger so wesentlich unterschiedene „Name“. Das Panim muß ursprünglich eine selbständigere Bedeutung haben als „äußere Erscheinung“ des Gottes. Stützen für diese Annahme sind in erster Linie unsere Stelle, wo deutlich das Panim Jahwes auf eine Stufe tritt mit den übrigen Repräsentanten der Gottheit. Auch nach Dt 4, 37 hat Jahwe בפניו die Israeliten aus Ägypten geführt, ein Zeichen, daß die Führung des Volkes durch das Panim Jahwes mit zu den der alten Sage eigentümlichen Zügen hinzugehört. Wenn aber Jahwe auf dem Sinai zurückbleibt, während sein „Angesicht“ mit den Israeliten zieht, so geht daraus hervor, daß die Israeliten sich unter dem Panim Jahwes etwas ganz anderes vorgestellt haben, als das Wort Panim nach der gewöhnlichen Bedeutung besagt; und daß wir auch mit der Annahme, daß unter dem Panim die äußere Erscheinungsform zu verstehen ist, nicht auskommen. Vielmehr ist das Panim eine von Jahwe unterschiedene und von ihm trennbare selbständige Wesenheit. Wenn man in der beseelt gedachten Gewitterwolke auf dem Sinai den Gott Jahwe erkannte (s. S. 15), so sah man in der außerhalb des Sinaibezirkes befindlichen Gewitterwolke ein selbständiges Stück, das aber so aufs engste mit der Wolke auf dem Sinai verbunden war, wie das Panim eines Gottes oder Menschen mit diesem selbst. Vielleicht haben wir es mit einer der ägyptischen Sechsteilung des Menschen ähnlichen Erscheinung zu tun, es ist besonders an die durch Ka und Ba gekennzeichneten Unterscheidungen zu erinnern. Ob auch der Name der hebräischen Kultstätte Pnuēl (Gen 32, 31) oder des phönizischen Vorgebirges *Θεοῦ πρόσωπον* (Strabo 16, 2, 15 f.) auf verwandte Vorstellungen zurückgeht, läßt sich nicht sicher feststellen, letzteres sieht mehr aus als eine an das eigenartige Aussehen jenes Vorgebirges geknüpfte Bezeichnung (so

Gunkel zu Gen 32, 31), ersteres könnte immerhin die Kultstätte des Panims eines bekannteren Gottes sein. In diesem Sinne ist jedenfalls der Name der in Karthago verehrten Göttin Tanit Pnē Baal aufzufassen (cf. Bäthgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch. S. 268 und Altsemit. Texte, ed. Lidzbarski I, Karthagische Inschriften Nr. 74 ff. S. 55), wie auch עשתרת שם בעל auf der Ešmunazarinschrift Zeile 18 (bei Lidzbarski S. 18). Im alten Testament begegnet uns das Panim Jahwes in dem alten Terminus לחם הפנים 1 Sam 21, 7, es bezeichnet die der Gottheit bzw. ihrem פנים dargebrachte Speise; später, als diese Speise der Gottheit zu einem bloßen Priesterdeputat degradiert wurde, nannte man es לחם המערכת 1 Chr 28, 16; 2 Chr 29, 18. Der mit ל פח׳ verwandte Ausdruck לחם אלהים hat sich bei P für das Tieropfer erhalten Lev 21, 8. 17 (cf. Lev 3, 11). Auch Jes 63, 9 erscheint das Panim Jahwes noch als ein den Boten (צִר LXX und מלאך) Gottes übergeordneter Repräsentant Jahwes. Freilich ist nicht ganz sicher, ob es hier nicht schon völlig gleich Jahwe in persona steht. Daß פנים später diese Bedeutung hat, geht aus 2 Sam 17, 11, ebenso wie Ex 33, 15; Ψ 44, 4, wahrscheinlich auch Thr 4, 16 hervor. In Ψ 21, 10, wo לעת פניך mit dem folgenden יהוה zu verbinden ist, heißt es: „Zur Zeit deines Erscheinens", hier kommt der an sich durchaus konkrete Begriff in ganz abgeblaßter Bedeutung vor. Wir haben hier die häufige Erscheinung, daß sich eine alte Vorstellung im Laufe der Zeit verlor, der alte Name aber beibehalten und mit neuem Inhalte angefüllt wurde. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß man in der Wüstenzeit die Gewitterwolke oder den עמוד הענן 9. 10 für das Panim Jahwes hielt, und daß J hier die alte Vorstellung wiedergibt. Das Panim Jahwes spielt dann im späteren Sprachgebrauch eine wichtige Rolle, die ursprüngliche Bedeutung wurde aber nicht mehr verstanden. Ähnlich erging es übrigens auch mit dem Begriffe שם יהוה, was im späteren Sprachgebrauche nichts anderes bedeutet als den Kultus Jahwes.

Die ursprüngliche Bedeutung des Offenbarungszeltes ist durch die Tätigkeit P's, der es in ein tragbares Urbild des späteren Jerusalemischen Tempels umwandelte, bis zur Unkenntlichkeit verdunkelt; nur hier (V. 7 und 11 b) schimmert noch durch, daß es einmal in irgendeiner Periode der israelitischen Geschichte als bewegliche Orakelstätte gegolten hat und also auch wohl als eine solche wirklich benutzt ist. Nach Wellhausen (Composit.[3] S. 93) u. a. soll nun hier ursprünglich von der Stiftung der Lade die Rede gewesen sein, es sollte dem Volke für das abgetane falsche Symbol von Gott das rechte Symbol gegeben werden. Auch durch den an beiden Stellen erwähnten Schmuck sei die

Absicht einer Gegenüberstellung gewährleistet. Diese Annahme ist aber schwerlich richtig, denn einmal steuert das Wort für Schmuck עדי auf das Wort מועד los, sollte dies aber an dieser Stelle wirklich bloß Zufall sein, so spricht gegen diese These der Umstand, daß die Lade nie als Orakelmittel gebraucht ist, wie Urim und Tummim oder Efod[1]), außerdem findet sich die Lade in den älteren Schichten von JE nirgends (Stade, Alttestam. Theologie S. 18 Anm. 1, und unten S. 55 ff.). Auch hat die Lade in den Partien, wo sie eine Hauptrolle spielt, kein Zelt, sondern wird unter freiem Himmel herumgetragen (2 Sam 15, 24 ff., 1 Sam 4 und 6). Erst David ließ für sie — offenbar während der Friedenszeiten — ein Zelt herrichten, wohl als Ersatz für ein Haus, wie in Silo 2 Sam 6, 17. In 1 Kön 8, 4 ff. sind erst durch einen späteren redaktionellen Eingriff beide Zelte, das alte אהל מועד und das von David gestiftete Zelt der Lade kombiniert (s. Benzinger z. St.). Wie und durch welche Mittel am Offenbarungszelte Orakel erteilt wurde, darüber wird nichts Näheres berichtet, aber aus der Rolle des Josua als Wächter des heiligen Zeltes ist zu schließen, daß sich in ihm ein heiliger Gegenstand, ein Gottesbild oder Efod oder dergl., jedenfalls nicht die Lade, befunden haben muß.

Eine etwas anders geartete Rolle spielt das Offenbarungszelt bei J, nämlich als die Stätte, an der Mose mit Gott פנים אל פנים zusammen kommt. Im Grunde wird aber diese Deutung des heiligen Zeltes auf dasselbe herauskommen wie bei E. Wir werden es als historische Tatsache anzusehen haben, daß Mose der Stifter der Orakelstätte von Qadeš ist (S. 37 f.), in wichtigen Fällen holte er sich hier eine unmittelbare Entscheidung der Gottheit durch Orakel ein, in den gewöhnlichen Fragen wußte er sich so mit dem Willen der Gottheit eins, daß seine Anordnungen für ihn selbst und für das Volk als autoritativ galten. Dieses intime Verhältnis, in dem Mose zu Jahwe stand und das die Sage bis in nachexilische Zeit (Ex 24, 16. 18 P) in der Form festgehalten hat, daß Mose der einzige Mensch gewesen sei, der von Person zu Person mit Gott verkehrt habe (Ex 33, 11; Dt 34, 10; Nu 12, 8), verdichtete sich für die nachmosaischen Generationen in die Vorstellung, daß Jahwes Panim in Form der Gewitterwolke in das heilige Zelt gekommen sei, um hier dem Mose seine Anweisungen zu geben, ebenso noch Nu 11, 25; 12, 5; Dt 31, 15 (JE), s. S. 51. Aus J erkennen wir also, wie sich die Nachwelt die Orakelpraxis zu Lebzeiten des

[1]) Von den beiden Stellen, nach denen man auf einen Gebrauch der Lade als Orakelmittel schließen könnte, ist Ri 20, 27b Glosse (s. Budde z. St.) und in 1 Sam 14, 18 ist ארון zweifellos aus אפוד verderbt (s. Budde und Nowack z. St., desgl. Dibelius, Die Lade Jahwes S. 20).

Mose vorstellte, während E die Praxis der nachmosaischen Zeit wiedergibt. Schon zu seinen Lebzeiten hatte Mose andere berufene Vertreter des Volkes in das Geheimnis des Orakels eingeweiht, wie Aaron und Hur (Ex 24, 14), nach seinem Tode hat dann Josua sein Erbe angetreten. Das Zelt hat also keine selbständige Bedeutung wie etwa das heilige Zelt des Kriegsgottes bei den Karthagern, das nach Diodor XX, 65, 1 (ed. Dindorf) neben dem Feldherrnzelt aufgepflanzt wurde und vor dem der Altar stand, auf dem die Kriegsgefangenen geopfert wurden (Rob. Smith, Relig. der Semiten, deutsch S. 25), sondern es dient nur zur Behausung des heiligen Orakelgerätes. Gleichwohl wird sich die ehrfürchtige Scheu der Masse auch auf das Zelt, in dem sich das wunderbare Zaubermittel befand, das sie in nahe Berührung mit der Gottheit brachte, und auf die ganze, in einiger Entfernung vom Lager isoliert daliegende heilige Stätte übertragen haben. Erst mit der Zeit wich die heilige Scheu der Gewohnheit, z. Z. Sauls ist das Orakel etwas Alltägliches geworden.

5. Wir sind hiermit an einem Punkte angelangt, der uns zu einem kurzen Verweilen veranlaßt. Die Kapitel 3. 4. 19. 24 und 33 beschäftigen sich alle mit den Angelegenheiten der Israeliten während ihres Aufenthaltes am Sinai; sie bilden, wie wir sahen, einen kompakten Zusammenhang und schildern, soweit wir ihre ursprüngliche Form aus der uns vorliegenden, das Ende einer langen Entwicklung darstellenden Gestalt herauszukristallisieren vermochten, die Geburtsstunde und erste Jugendzeit der israelitischen Religion. Die Erzählung, auch in ihrer ältesten erreichbaren Form, ist durchaus Mythe. Aber für uns sind nicht mehr wie in früheren Zeiten Mythe und Geschichte Gegensätze wie Lüge und Wahrheit oder zum mindesten Unwirklichkeit und Wirklichkeit, sondern Mythe ist für uns die Vorläuferin der Geschichtsschreibung. Als Sagen erscheinen die Erinnerungen eines Volkes an die Zeit, da es noch im ersten Dämmerlichte der Kultur lebte. Die eigentlichen, durch geschlossene Traditionen festgehaltenen Erinnerungen eines Volkes beginnen erst bei seiner Berührung mit dem Kulturlande, so treten z. B. unsere germanischen Vorfahren in dem Augenblicke für uns in das Licht der Geschichte, da sie die Grenzen des römischen Reiches überschreiten. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, daß auch noch, wenn auch in verschwommenen Umrissen, einzelne Erinnerungen an die Ereignisse zurückbleiben, die nicht allzuweit vor diesem entscheidenden Momente liegen. Und wie es denn überhaupt in der menschlichen Natur liegt, die Ereignisse einer frühen Vergangenheit in rosigerem Lichte zu schauen als die Gegenwart, so pflegte man die alten

nebelhaften Erinnerungen ins Wunderbare auszugestalten; da für die wirklichen Begebenheiten ganz bestimmte konkrete Anhaltspunkte fehlten, so war für die Sagen bildende Phantasie des Volkes Tür und Tor geöffnet. Das goldene Zeitalter eines Volkes liegt immer im Anfange der geschichtlichen Erinnerung. Es ist dann die Aufgabe der Geschichtsforschung, aus diesen Phantasiegebilden den Wahrheitskern herauszuschälen. Auch in der Geschichte der Israeliten fühlen wir einen festen Boden unter uns erst, seitdem wir das Volk in Kanaan seßhaft finden, ganz besonders nachdem durch das Königtum die einzelnen Stämme zu einer Volkseinheit zusammengeschlossen sind. Eine der glänzendsten Leistungen israelitischer Geschichtsschreibung enthält die Familiengeschichte des Königs David, und der Inhalt verrät, daß nur ein Zeitgenosse der Verfasser sein kann (cf. Budde, Gesch. der althebr. Literatur 1906, S. 36 f.), also ein Mann, der ganz am Anfange der Entwicklung Israels als Kulturnation steht. Aber die geschichtliche Tradition der Hebräer hat noch einige Züge aufbewahrt aus der Zeit vor der Einwanderung in Palästina; die ältesten Spuren davon reichen zurück in die Zeit des Aufenthaltes am Sinai, wo sie Verehrer Jahwes wurden. So können wir in jeder einzelnen der eben analysierten, aus vorkananäischer Zeit stammenden Sagen den Reflex eines mehr oder minder dauernden religiösen Ereignisses erkennen. Die Form, in der diese religiösen Momente geschildert werden, knüpft an das gewöhnliche Leben der arabischen Nomadenstämme an, sie ist naiv und natürlich und deshalb auch wahr, wenn sich die Vorgänge in der Wirklichkeit auch nicht so abgespielt haben. Wir glauben nicht, daß Gott aus einem brennenden Busch heraus zu Mose geredet hat, wohl aber ist uns zweifellos, daß dem Mose in der Einsamkeit des Hirtenlebens am Fuße des Gottesberges die Erkenntnis Jahwes aufgegangen ist. Er hatte den Gott wohl zunächst durch die Erzählungen der Midianiter kennen gelernt, aber zu seinem geistigen Eigentum wurde der Glaube an Jahwe erst durch seine persönlichen Erfahrungen. Wir dürfen wohl annehmen, daß Mose durch die ständige Beobachtung der gewaltigen Naturphänomene, die sich auf dem Gipfel des Berges abspielten, für den Gott der Midianiten gewonnen wurde[1]). Die Kehrseite dazu ist, daß eine tief in Mose wurzelnde Empfänglichkeit und Anlage zur Religiosität unter solchen erhebenden Eindrücken zu wirklichem Leben erweckt wurde. Dieses psychische Moment ist auch von der Sage

[1]) Vergleiche die Beschreibung von Georg Ebers, Von Gosen bis Sinai S. 444: „Das Unwetter, welches uns erschreckt hatte, fesselte nun durch seine unaussprechliche Erhabenheit Auge und Herz."

gut festgehalten, es ist das Staunen und die Furcht vor der unbegreiflichen Macht (Ex 3, 3 und 6 und noch deutlicher Kap. 19).

Wenn die Sage weiter berichtet, daß die Anknüpfung des Verhältnisses zwischen Jahwe und Mose infolge eines irrtümlichen Eindringens Moses in den der Gottheit gehörigen Bezirk erfolgt sei, so entspricht das natürlich auch nicht dem tatsächlichen Hergange, aber wir erkennen daraus, daß man in alter Zeit sich die Begegnung mit einem Gotte so vorstellte. Wenn man in den Ḥimâ eines Gottes hineingelangt, dann trifft man mit der Gottheit persönlich zusammen. Da man in den mannigfaltigsten Erscheinungen der organischen und anorganischen Natur die Kundgebungen des Göttlichen zu erkennen glaubte, so mochte wohl jeder derartige Erlebnisse aus seinem Leben aufzuweisen haben.

Kap. 19 lehrt, worin das Phänomen bestand, das die Midianiter veranlaßte, den Sinai als heiligen Berg und Wohnstätte eines Gottes zu verehren, und was auch Mose und durch ihn die Israeliten für die Verehrung dieses Gottes gewonnen hatte: es ist die wunderbare Erscheinung eines rauchenden Berges, der nachts mit einer mächtigen Feuersäule gekrönt war. Die Schauer eines in Tätigkeit befindlichen Vulkanes hatten den Glauben an das Göttliche in ihnen erweckt. Als Sondermanifestationen des Vulkangottes faßte man dann die Gewittererscheinungen auf, möglicherweise auch die häufige Erscheinung eines brennenden Dornbusches.

Wenn ein Volk mit einem Gotte besondere Beziehungen anknüpft, so geschieht das auf Grund eines Bundesschlusses, der durch ein feierliches Mahl inauguriert wird. Das geschieht, wie Kap. 24 lehrt, so, daß die Vertreter des betreffenden Volkes sich in den heiligen Bezirk hineinbegeben und hier mit dem Gotte das Bundesmahl feiern. Darauf, haben wir uns zu denken, folgt die Festsetzung der beiderseitigen Verpflichtungen, die dann durch Eid bekräftigt werden. Die beiden letzten Punkte fehlen in Kap. 24, ebenso der Zug, daß der Gott — wohl unsichtbar — an dem Bundesmahle teilnimmt. Die äußere Form dieses Bundesschlusses entspricht der zwischen zwei bundschließenden Völkern üblichen Praxis, die man einfach auf den Bund mit der Gottheit überträgt. Daraus kann man schließen, daß man den Gott als wesentlich gleichwertigen und nur graduell überlegenen Kontrahenten achtete. Die Sage reflektiert die Vorstellung, nach der man das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel als ein Bundesverhältnis ansah. Dadurch wird für diese Auffassung ein hohes Alter garantiert.

Endlich lehrt Kap. 33, daß Jahwe naturhaft an seinen Berg gebunden ist — was sich besonders auf Grund der Vulkangott-

vorstellung begreift —, und daß er beim Weitermarsche der Israeliten nicht mitziehen kann.

Aus der engen Verwandtschaft, in der die religiösen Ideen mit dem gesamten Kulturniveau der israelitischen Nomaden stehn, wie aus der Natürlichkeit des geschilderten Herganges dürfen wir also schließen, daß der Bericht der alten Sagen **wahr** ist, daß wir uns in der Tat die Übernahme des Jahwismus durch die Israeliten als in dieser Form geschehen denken können. Hier ist zuerst der göttliche Funke entfacht, der nie wieder erloschen ist, der zur großen heiligen Flamme wurde, an der sich noch heute Millionen und Abermillionen gläubiger Herzen entzünden. Aber die Anfänge der Religion des ethischen Monotheismus waren bescheidener Art. Und das ist auch gar nicht anders möglich, denn eine Religion, die aus einem Volke selbst entsteht, kann sich nur in den von dem Kulturniveau dieses Volkes gezogenen Grenzen bewegen. Die Gotteserkenntnis ist eine approximative und einer steten Entwickelung unterworfen. Die Natur der Götter ist auf primitiver Stufe abhängig von den natürlichen Verhältnissen, in denen sich die Verehrer der Götter befinden, die Verehrer aber waren Nomaden der Wüste, und so trägt auch Jahwe die Züge eines Wüstengottes an sich.

Es ist dabei freilich nicht ausgeschlossen, daß Mose selbst das Wesen des Sinaigottes schon tiefer erfaßte als seine Volksgenossen. Mit großer Zähigkeit hat die Tradition festgehalten, daß Mose der einzige Mensch war, mit dem Jahwe von Person zu Person verkehrte (פנים אל פנים Ex 33, 11; Dt 34, 10 oder פה אל פה Nu 12, 8). In der alten Sage kommt dieser Gedanke in der Form zum Ausdruck, daß während der Wanderung durch die Wüste Jahwe in der Wolkensäule mit Mose am heiligen Zelte zusammentraf. Damit hängt die Tradition zusammen, daß Mose in Qadeš an den Wassern von Merība eine Gerichtsstätte einrichtete, an der er im Namen Jahwes Recht sprach (Ex 18, 19)[1]). Daran, daß Mose in wichtigeren Angelegenheiten sich eine Auskunft Jahwes einholte, ersehen wir, daß es sich um die Einholung eines Orakels handelte. Ed. Meyer liest gar aus den Quellen, besonders aus Dt 33, 8 ff. heraus, daß Mose in einem Zweikampfe mit Jahwe diesem die Urim und Tummim, das Geheimnis der Orakellehre, abgerungen habe (Die Israeliten S. 56). Wie dem auch sei, der Gedanke der Sage ist, daß Mose in Qadeš eine Orakelstätte begründet habe, an der er in Zweifelsfällen

[1]) Die Situation dieses Kapitels ist Qadeš, wie Wellhausen nachgewiesen hat (s. Proleg.[5] S. 347—350, Isr. u. jüd. Geschichte[5] S. 13 f.), מי מריבה heißt Gerichtsquelle, dieselbe, die Gen 14, 7 עין משפט heißt.

seiner richterlichen Praxis die Entscheidung der Gottheit einholte. Er weihte auch andere in das Geheimnis der Orakelpraxis ein, so z. B. Aaron und Hur (Ex 24, 14), und auch nach seinem Tode blieb die Einrichtung bestehen und wurde besonders von den ihm nahestehenden Mitgliedern seines Stammes, den Leviten, in seinem Sinne fortgesetzt. Wir dürfen wohl daraus schließen, daß Mose, der Schöpfer des altisraelitischen Orakelwesens, sich bewußt gewesen ist, zu Gott in einem ganz besonders intimen Verhältnis zu stehen; er fühlte sich völlig im Banne des Gottes Jahwe und glaubte fest daran, in jedem Augenblicke eine Mitteilung oder einen Wink dieses Gottes erlangen zu können. Von dieser Vergünstigung machte er aber nur in Zweifelsfällen Gebrauch, während er sich in den Dingen des gewöhnlichen Lebens schon von selbst mit dem Willen der Gottheit eins wußte und sich als den berufenen Vermittler zwischen Jahwe und seinem Volke fühlte. Somit aber ist Mose „der erste in der Reihe jener großen Männer Israels, die wir Propheten nennen" (Marti). Andererseits wird auch Jahwe aus seiner rein naturhaften Sphäre herausgehoben, wie denn ja auch die Rauchwolke nur die äußere majestätische Erscheinungsform des als lebendige Persönlichkeit vorgestellten Gottes ist. Damit sind, zunächst wenigstens für die Person des Stifters der mosaischen Religionsform, die Faktoren gegeben, aus denen die dereinstige geistige und ethische Persönlichkeit Gottes herauswächst. Schon z. Z. Moses wurde der Keim für die Entwickelung gelegt, die unter den großen Propheten zur höchsten Blüte gelangt ist.

Mit dieser Auffassung des Werkes Moses weiß ich mich in einem gewissen Gegensatz gegen die beiden neusten Verfechter einer Theorie, die den religiösen Horizont des Mose und seines Werkes viel weiter begrenzt. Es handelt sich um die Arbeiten von B. Bäntsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus 1906 (vergleiche auch die Ankündigung dieser Schrift durch Willi Stärk in der Christl. Welt 1906 Nr. 28) und P. Volz, Mose, ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion 1907. Nach Bäntsch hat der „höhere Jahwegedanke", der nach entwicklungsgeschichtlicher Auffassung erst die reife Frucht der prophetischen Bewegung ist, „bereits dem Mose klar vor Augen gestanden" (S. 94), die prophetische Bewegung bedeutet demgegenüber mehr eine „Reaktion", als einen neuen Anfang (S. 85 ff.). Kurz, die ganze Größe der Jahwereligion in ihrer höchsten Entfaltung ist ein Werk des Mose und nicht der Propheten. Volz kommt zu dem Resultate, daß sich „für Mose aus dem Charakter Jahwes alle naturhaften und unsittlichen Züge auswischten",

„Jahwes sittliche Art muß die Herrschaft haben; weg mit allem, was fleischlich und sinnlich ist. Jahwe ist absolut groß, absolut nah, absolut gut, man kann ihm unbedingt vertrauen“ (S. 96—99).

Ist es auch anerkennenswert, die Bedeutung des persönlichen Momentes in der Entwicklungsgeschichte der Religion so hoch wie möglich einzuschätzen — besonders im Gegensatz zu verschiedenen neuerlichen Versuchen, dieses Persönliche auf ein bescheidenes Minimum zu reduzieren, die Ideen und Bilder der Propheten ihrer originalen Größe zu entäußern und sie, ebenso wie die alten Volkssagen, als Anleihen bei fremden, z. T. außerisraelitischen Vorstellungen zu würdigen — so scheint mir doch das Bestreben, die großen religiösen Errungenschaften der hebräischen Geisteshelden bereits als fertige Größen im Geiste des Stifters der israelitischen Religion vorfinden zu wollen, eine Übertreibung in der entgegengesetzten Richtung darzustellen. Es wird sich empfehlen, daß wir uns an das verfügbare Quellenmaterial halten und uns nicht durch Analogieschlüsse von anderen Religionsstiftern aus zu gewagten Hypothesen hinreißen lassen. Das Quellenmaterial in seiner ursprünglichen Gestalt läßt aber die israelitische Religion im Zeitalter des Mose als auf einer sehr primitiven Stufe stehend erscheinen. Und das ist auch gar nicht anders möglich, denn wir haben hier noch die Religion eines Nomadenvolkes in der Wüste und, wie Bäntsch selber zugibt, es machen da, „wo die Wüste angeht und das Gebiet der Viehnomaden anfängt, die Kultureinflüsse halt“ (S. 79). Daß aber die hebräischen Stämme, die sich vorübergehend in den ägyptischen Grenzgebieten aufhielten, irgendwie nachhaltig von der ägyptischen Kultur beeinflußt wurden (Bäntsch S. 79), ist an sich sehr unwahrscheinlich, durch das Quellenmaterial nicht bestätigt, dagegen durch den Umstand, daß sich die siegreichen Israeliten in Kanaan sofort der Kultur der unterworfenen Kananäer unterordneten, so gut wie ausgeschlossen. Auch die Annahme, daß wenigstens Mose seine tiefere und umfassendere Gotteserkenntnis den Einflüssen der ägyptischen Frömmigkeit verdankte (ebenda S. 50f. und 80f.), hat wenig Wahrscheinlichkeit für sich, denn Spuren ägyptischer Religionsgebräuche finden sich in der Religion des Mose nirgends, und daß gerade die kurzlebige und künstliche „pantheisierende“ Reform des Amen-hotep IV auf Mose so nachhaltig gewirkt hätte, wäre doch ein merkwürdiger Zufall, abgesehen davon, daß der Atenkult und der Jahwismus etwas grundsätzlich Verschiedenes sind. Auch von der eminent ethischen Seite des Jahwismus, auf die Bäntsch und Volz so viel Gewicht legen, ist in den alten Sagen

wenig zu spüren, wir können höchstens von keimartigen Anfängen reden (s. oben S. 38); von einer prinzipiellen Ethisierung des Jahwismus erfahren wir erst seit Amos, wenn auch zugegeben werden mag, daß der ethische Monotheismus, der bei Amos bereits als eine fast fertige Größe erscheint, schon eine Geschichte in vorprophetischer Zeit hinter sich hat. Der ethische Einschlag in den alten Kernsagen, z. B. Ex 33, 3 und 5 ist auf J und E zurückzuführen. Auch in der Eigenschaft Jahwes als eines durch Bundesschluß verpflichteten Volksgottes sind Keime für eine Entwicklung in sittlicher Richtung vorhanden, aber von einer bewußten Versittlichung des Gottesbegriffes darf man noch nicht reden. Die Anknüpfung des Mose an Jahwe als den *Gott der Väter* (Bäntsch S. 83, Volz S. 97) ist ebenfalls nach dem Befunde der Sagen, wie oben gezeigt, Eintragung aus späterer Zeit, der Grundgedanke der alten Sagen ist vielmehr der, daß Mose den Gott Jahwe hier zum ersten Male kennen gelernt hat (S. 6). Das prinzipiell Neue der Religionsstiftung besteht also nicht darin, daß Mose die alte Astralreligion in bewußter Weise auf die Stufe einer höheren, geistigen Religion gehoben hat (Bä. S. 86), sondern daß er Jahwe kennen gelernt und als seinen Gott angenommen hat. Wenn wir uns vergegenwärtigen, was die Israeliten vor der Sinaiperiode für einen Glauben gehabt haben, wovon immerhin manche Spuren auf uns gekommen sind (s. Stade, Alttest. Theologie § 15, Marti, Die Religion des alten Testaments S. 16—20), so stellt im Vergleich zu derartigen animistischen und polydämonistischen Vorstellungen die jahwistische Naturreligion zweifellos eine höhere Religionsstufe dar. Und in diesem Sinne ist die Tat des Mose eine neue schöpferische Tat.

Nun soll aber nach Bäntsch (S. 51 f., 69 ff.), und mit gewissen Kautelen auch Volz (S. 105 f.) Jahwe mit dem Mondgott Sin zusammenhängen, denn der Name סיני erkläre sich am natürlichsten als „dem Sin gehörig“. Auch wird auf die von Euting aufgefundenen El-ʿÖla-Inschriften, die von Weber (Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft, 1901, I: „Das Alter des minäischen Reiches“) u. a. in das II. vorchristliche Jahrtausend, nach anderen ins VI. oder V. Jahrhundert (Ed. Meyer, Die Israeliten S. 88) datiert werden, hingewiesen als Zeugen eines im Midianiterlande verbreiteten Mondkultes z. Z. Moses. Dem steht aber gegenüber die historische Tatsache, daß sich in dem ganzen Alten Testament keine Spuren eines Astralkultes erhalten haben, der nicht als in assyrischer Zeit aus begreiflichen politischen Rücksichten unmittelbar importiert und gleichzeitig von den Propheten bekämpft sich ausweist. Die älteste, durchaus einwandfreie Nachricht von einem

Sternkulte weist auf Manasse (2 Kö 21, 3—5), vor Manasse haben wir keine Spur eines solchen. Die Auskunft Bäntsch', daß alle Reminiszenzen an Mondkult absichtlich unterdrückt wären (S. 71), ist unbefriedigend. Wenn ein solcher astraler Kult wirklich einmal in Israel lebendig gewesen wäre, dann wäre es den späteren Bearbeitern trotz allen Eifers schwerlich geglückt, alle auf einen solchen hindeutenden Spuren auszutilgen. Das bekannte Verfahren der Redaktoren in der Ausmerzung anstößiger Vorstellungen ist durchaus kein radikales, und selbst, wenn sie noch so geflissentlich vorgehn, so schimmert doch aus der künstlich aufgeputzten Hülle der im Innern verborgene Kern noch durch. Eine im Volke wirklich lebendige Vorstellung von solcher Tragweite ließ sich durch keine Kunst beseitigen. Dazu, daß auch der Name Jahwe Ṣebaot nicht „sicher" eine astrale Beziehung hat, ebenso daß das Himmelsheer in alter Zeit, vor Manasse, etwas ganz anderes bedeutet, als die Sterne, vgl. Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidmet, S. 719 ff., und unten Abschnitt VI Kap. 4. Das einzige, was mit einem lunaren Kultus zusammenhängt, sind der Neumond und der Sabbath, welch letzteres Fest wohl als Vollmondsfest anzusehen ist (cf. Meinhold, Sabbath und Woche im Alten Testament, 1905, S. 3 ff.), nicht aber das Passahfest, dessen Verlegung auf den 14. Nisan nicht ursprünglich ist. Neumond und Sabbath könnte man nach Hos 2, 13 und 15 für kananäischen Ursprungs halten, da in Kanaan die Mondverehrung in Blüte stand. Sollten sie aber älter sein, so würden sie in ihrer völligen Isoliertheit als alte unverstandene Reste eines verschollenen Mondkultes zu gelten haben.

Mir scheint das Rätsel, das in dem durch den Namen Sinai und die El-ʿÖla-Inschriften gewährleisteten Mondkult einerseits und der gänzlichen Abwesenheit lunarer Vorstellungen in Israel andererseits liegt, auf andere Weise lösbar zu sein. Möglicherweise hat nämlich der Sinai ursprünglich mit dem alttestamentlichen Gottesberge nichts zu tun. Wo dieser Berg gelegen hat, darüber ist aus dem Alten Testament keine klare Vorstellung zu gewinnen, ja es will uns scheinen, als ob die Schriftsteller selber keinen deutlichen Begriff von der Lage des Gottesberges gehabt hätten[1]). Jedenfalls sind zwei sich gegenseitig ausschließende

[1]) Eingehendere Erörterungen über die Lage des Gottesberges s. bei Dillmann-Ryssel Exodus[3] 1897 S. 209 ff., v. Gall, Israel. Kultstätten (in den Beiheften zur ZATW III) 1898 S. 1 ff.; ferner Socin in der Encyclop. Brit. 9, ed. 22, p. 88 sq., Guthe in R. E.[3] 18 S. 381—385, sowie Holzinger in seinem Kommentar zu Ex 19, 1 und Bäntsch Komment. zu Ex 16, 1. Sonst finden sich noch gelegentliche Äußerungen bei Wellhausen, Prol.[5] S. 349 Anm. 1, Buhl, Die Edomiter 1893 S. 23 Anm. 1, Smend, Altt. Rel.-Gesch.[2]

Auffassungen noch ziemlich deutlich erkennbar, von denen die eine den Gottesberg im Süden der Sinaihalbinsel, die andere ihn viel nördlicher, in der Nähe von Qadeš sucht. Erstere Anschauung findet sich beim Elohisten, für den der Berg weit abseits von der Straße von Ägypten nach Palästina abliegt. E bemüht sich deshalb, den großen Umweg, den die Israeliten auf ihrer Wanderung ins Gelobte Land machten, künstlich zu motivieren (Ex 13, 17 f.). Dieselbe Vorstellung scheint auch dem Stationenverzeichnis bei P (Nu 33) zugrunde zu liegen (s. dazu v. Gall a. a. O. S. 2), sowie der Eliaperikope, die die Entfernung von Beerseba bis zum Gottesberge auf 40 Tage und Nächte bemißt (1 Kö 19, 8). Jene andere Auffassung scheint vorzuliegen Ri 5, 4, wonach Jahwe vom Gebirge Seïr im Gefilde Edoms herbeikommt. Nach Dt 33, 2 ist der Sinai neben Seïr, Paran und Qadeš (l. מריבת קדש), nach Hab 3, 3 Theman und Paran, der Ausgangspunkt Jahwes.

Der richtige Sachverhalt scheint mir nun der folgende zu sein: Der geschichtliche Gottesberg des Mose ist der in Edom, vermutlich nicht weit von Qadeš gelegene Berg, möglicherweise der ǧebel ʿAräif, der in bemerkenswerter Gestalt und Größe aus der Wüste hervortritt (Buhl, Edomiter S. 23 Anm. 1). Dieser Berg führte von vornherein den Namen Horeb, denn diesen Namen führt ausdrücklich der heilige Felsen, aus dem nach Ex 17, 6 Mose die Quelle schlug während des Aufenthaltes in Qadeš. Das Wort בחרב als Glosse zu streichen, wie meist geschieht, scheint mir recht bedenklich, da sich kein plausibler Grund für ihre Einfügung geltend machen läßt (so auch Procksch, Elohimquelle S. 367). Der Felsen, aus dem Mose das Wasser schlug, gehört also zu dem Gottesberge. Zu dieser Lage des heiligen Berges stimmt auch die Angabe, daß die Entfernung von Ägypten bis zu ihm etwa drei Tagereisen beträgt Ex 3, 18; 5, 3; 8, 23. In späterer Zeit hat sich dann die Tradition verschoben, und man suchte in dem viel imposanteren Gebirgsstock im Süden der Sinaihalbinsel den Gottesberg, der eine der Feierlichkeit des gesetzgeberischen Aktes weit angemessenere Szenerie darbot. Dieses Gebirge führte den Namen Sinai, der sich bis heute erhalten hat, wohl wegen des hier schon

---

S. 35 Anm., Stade, Entstehung des Volkes Isr. S. 12, Bädeker, Palästina[4] S. 212 ff., Nowack zu Ri 5, 5, Guthe, Gesch. Isr.[2] S. 31 f., Procksch Elohimquelle S. 366 ff., Stade, Altt. Theol. § 14, 2 Anm. 2, Ed. Meyer, Die Israeliten S. 71, Duhm zu Hab 3, 3, Marti, Gesch. der isr. Rel.[5] S. 77 Anm. 1 und andere mehr. Vom Standpunkte seiner astralmythologischen Auffassung hat sich Winckler in seinen Altorientalischen Forschungen 3, 2 1905 S. 360 ff., über Bedeutung und Lage des Sinai-Horeb geäußert, in Wincklers Sinne desgleichen A. Jeremias a. a. O. S. 416.

in alter Zeit geübten Kultes des Mondgottes Sin, der noch bis ins Mittelalter hinein in Arabia Petraea nachweisbar ist (cf. Bäthgen, Beiträge zur semitischen Rel.-Gesch. S. 103, auch ZDMG III, 161 und 203). Anstatt nun, von der Bedeutung des Namens Sinai ausgehend, nach Spuren lunarischer Anschauungen in der israelitischen Religion zu suchen, was doch zu keinem brauchbaren Resultate führt, was man meines Erachtens am besten an den diesbezüglichen Versuchen Hommels in seinen Aufsätzen und Abhandlungen S. 158, 160 u. a. erkennen kann, halte ich es für richtiger, den umgekehrten Weg zu gehen. Der Umstand, daß sich in der Mosereligion so gut wie keine lunaren Bestandteile vorfinden, ist eine der wichtigsten Instanzen gegen die Ursprünglichkeit der Identität des Gottesberges und des Sinai.

Zur Zeit des Jahwisten, der den Gottesberg Sinai nennt, war diese Umwandlung der Tradition bereits vollzogen. Auch E hat, wie oben gezeigt, deutlich den Sinai im Auge, nur hat sich in der bei E vorliegenden nordisraelitischen Tradition der Name des geschichtlichen Gottesberges Horeb erhalten und ist nun seinerseits auf den Sinai übertragen. J und E stehen also schon in dem Banne der fälschlichen Tradition, die den Gottesberg im Süden der Sinaihalbinsel sucht, dagegen haben die kernhaften Bestandteile der alten Sagen die richtige Tradition von der nördlicheren Lage des Gottesberges aufbewahrt. Aus J läßt sich noch deutlich eine Anschauung herausschälen, nach der die Israeliten von Ägypten aus unmittelbar nach Qadeš gezogen sind (s. Wellhausen, Prolegomena[5] S. 347—350). Da nun die alten Erzählungen, besonders Ex 19 und 33 ein längeres Verweilen der Israeliten am Gottesberge voraussetzen und ein längerer Aufenthalt der Stämme in Qadeš von Wellhausen (s. oben) nachgewiesen ist, so ist auch dadurch die Lage des Gottesberges in der Nähe von Qadeš wahrscheinlich gemacht. Hier am Fuße des Gottesberges werden wir uns auch die Midianiter, deren Priester Jethro war, hausend zu denken haben, die man wahrscheinlich von dem mehr seßhaften Volke der Midianiter um die Stadt Madjan, südöstlich von Elath, zu unterscheiden hat (s. Guthe, Gesch. Isr.[2] S. 33).

Über den geschichtlichen Verlauf im einzelnen ist absolute Klarheit nicht mehr zu gewinnen. Die Sagen, die den Aufenthalt des Mose in Ägypten zum Inhalte haben, dürften kaum einen historischen Kern enthalten, wir haben sie vielmehr als freie Schöpfungen des Erzählers aufzufassen (beachte besonders die scharfsinnige Analyse von Ed. Meyer, Die Israeliten S. 24 ff. und 50). Dagegen scheint mir Meyers These, daß Mose nur in Qadeš zu lokalisieren sei, zu weit zu gehen. Irgendwelche Beziehungen

des Mose zu Ägypten sind nicht nur durch seinen eigenen Namen, sondern auch die einzelner seiner Stammesgenossen gewährleistet. Er gilt der israelitischen Tradition als Mitglied des Stammes Levi, und diese Tradition wird richtig sein, denn die geistliche Rolle, die die Leviten später in Israel spielen, erklärt sich meines Erachtens am besten daraus, daß nach der Meinung der ersten nachmosaischen Generationen das besondere Charisma des Religionsstifters auf seine nächsten Stammesgenossen übergegangen sei (vgl. dazu ZATW 1906 S. 229). Der Stamm Levi weist nun aber mehrere ägyptische Namen auf, außer Mose noch Pinḥas, vielleicht auch Aaron und Hur (s. Nestle, Die israel. Eigennamen S. 111; Kerber, Rel. gesch. Bedeut. der hebr. Eigenn. S. 75, ferner Spiegelberg in ZDMG 1899 S. 634f.). Daraus geht aber doch mit Sicherheit hervor, daß der Stamm Levi, und also auch Mose, in Ägypten gewesen sind.

Eine nicht unwahrscheinliche Kombination dünkt mich die zu sein, daß Mose zuerst allein oder zugleich mit seinen engeren Stammesgenossen von Ägypten aus in den Bereich der am Fuße des Gottesberges hausenden Stämme gelangt sei und hier die unter diesen Stämmen herrschende Verehrung des Vulkangottes Jahwe sich angeeignet habe. Inzwischen sind dann die Beziehungen mit den in Ägypten zurückgebliebenen Stämmen, wohl hauptsächlich den Josephstämmen, aufrechterhalten. Bald danach ist dann Mose als Verkündiger Jahwes unter den Josephstämmen aufgetreten und hat diese zur Befreiung von dem ägyptischen Joche und zum Anschluß an die Jahwekoalition mit dem Mittelpunkte Qadeš aufgerufen. Die Botschaft des Mose zündete unter seinen Volksgenossen, der Versuch wurde gemacht, und das glückliche Gelingen wurde als erste Machtwirkung des neuen Gottes angesehn. In Qadeš haben sich dann die Josephiten der Jahwekoalition angeschlossen. Wie das geschehen ist, berichtet die alte Sage in überaus anschaulicher Form Ex 19 und 24.

Anhang.

Es mag an dieser Stelle anhangsweise noch ein heiliger Berg Berücksichtigung finden, dessen Bedeutung zwar in eine weit spätere Epoche der israelitischen Religionsgeschichte gehört, der aber insofern mit dem Sinai-Horeb einige Verwandtschaft aufweist, als er wie dieser ein Göttersitz außerhalb Palästinas ist. Das ist der *Götterberg im hohen Norden*. Er wird erwähnt Jes 14, 13 als הר מועד בירכתי צפון und Hes 28, 14. 16 als הר קדש אלהים oder einfach הר אלהים. Aus der Bezeichnung הר מועד dürfen wir schließen,

daß es sich um einen Berg handelt, der als Versammlungsberg von Göttern oder Elohimwesen galt, also etwa einen semitischen Olymp. An beiden Stellen wird der Berg als Glaubensobjekt einem fremdländischen Könige in den Mund gelegt, in dem einen Falle dem Könige von Babel (Jes 14), in dem anderen dem Könige von Tyrus (Hes 28). Nach Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 148 soll es sich in letzterem Falle um einen selbständigen Mythos handeln, der von Hesekiel nur auf den König von Tyrus angewendet ist. Wie dem auch sei, jedenfalls erweisen sich die Verfasser mehr als Kenner einer fremdartigen Mythologie, denn als Zeugen eigener Vorstellungen, und es ist deshalb anzunehmen, daß die Idee vom semitischen Olymp eine dem Israelitentum fremde, ausländische Größe ist. In der Tat hat nun diese Vorstellung eine genaue Parallele im Babylonischen, es ist der Göttersitz des Anu auf einem Berge am Nordende, dem Nordpole, des Himmels (KAT³ S. 353 und A. Jeremias a. a. O. S. 558 und 565). Auf verwandte Vorstellungen bei den Mandäern verweist Jensen (Kosmologie der Babylonier S. 22 Anm. 2). Es ist zu vermuten, daß Hesekiel und der Verfasser von Jes 14, 13[1]) diesen Mythos während des Exiles kennen gelernt haben.

Im Volke Israel wird diese mythologische Vorstellung nur wenig bekannt gewesen sein, keine Spur deutet darauf, daß sie in Israel, abgesehen von der allerletzten Zeit, irgendwelche Rolle im Volksglauben gespielt hat, am allerwenigsten darauf, daß man jenen Götterberg als Wohnsitz Jahwes gewertet habe. Es scheint mir deshalb auch durchaus nicht richtig zu sein, wenn Stade (Gesch. des V. Isr. II S. 8) und Smend (Altt. Rel.-Gesch.² S. 274 Anm. 1 und S. 447 Anm. 3) u. a. der Meinung sind, daß bei Hesekiel der Götterberg im Norden Jahwes provisorischer Wohnsitz gewesen sei, solange der Tempel wegen der in ihm verübten Greuel für Jahwe unzugänglich war. Darauf, daß 1, 4 der Prophet Jahwe von Norden kommen sieht, ist nicht viel Gewicht zu legen, denn in Wirklichkeit kommt doch Jahwe vom Himmel 1, 1; vermutlich aber kam der Sturmwind, den der Prophet in seinem visionären Zustande erblickte, tatsächlich aus Norden (s. Berthol. und Krae.). 11, 23 wendet sich die Schechina nicht nach Norden, sondern nach Osten; der Prophet verfolgt sie bis zum Ölberg, denn dieser grenzt den Horizont von Jerusalem aus nach Osten hin ab.

In später Zeit freilich wurde auch der Götterberg im Norden mit in das Inventar der jüdischen Eschatologie aufgenommen, in-

---

[1]) Die Stücke Jes 13 und 14, 4b—21 sind vermutlich aus den Hoffnungen herausgeboren, die man an das Auftreten des Cyrus knüpfte.

dem man ihn mit dem Berge Zion kombinierte. So erklärt es sich, wenn Ψ 48, 3 der Zion im äußersten Norden liegt (ירכתי צפון wie Jes 14, 13). Das läßt sich nur verstehen als eine Übertragung der Attribute des mythologischen Götterberges auf den Zion. Man trug alles herbei, was zur Ausgestaltung des Zionberges ins Wunderbare dienen konnte. Der Norden hat für die Späteren etwas Geheimnisvolles, in ihm suchte man das Wunderland, aus dem Gottes Strafgerichte — in alter Zeit kamen die Assyrer aus dem Norden — aber auch Gottes Heil kommt. Dadurch, daß der Zion in den höchsten Norden verlegt wird, werden alle die geheimnisvollen Eigenschaften, die der har moʿēd für die späteren Generationen offenbar hatte, auf den Zion übertragen. Es ist das ähnlich zu beurteilen, wie die eschatologische Idee, daß der Zion am Ende der Tage der höchste Berg der Welt wird Jes 2, 2; Mi 4, 1. Ein Zeichen für ein besonders hohes Alter der Vorstellung vom Götterberge vermag ich darin nicht zu sehn, wie z. B. Greßmann (Eschatologie S. 116).

Hes 28, 13 wird der G a r t e n E d e n mit dem Götterberge kombiniert. Auch der Garten Eden ist ursprünglich eine Götterwohnung, er wird גן אלהים genannt Hes 28, 13; 31, 8 f. oder gar גן יהוה Jes 51, 3; Gen 13, 10. In der Paradiesessage klingt dieser Gedanke noch nach, wenn Jahwe in der Abendkühle in diesem Garten spazieren geht Gen 3, 8. Die Früchte dieses Gartens haben geheimnisvolle Kräfte, sie verleihen höheres Wissen und Unsterblichkeit. Der wunderbare Gottesgarten erinnert an die babylonische Mythe von den Inseln der Seligen. Nach Babylon weisen auch die Paradiesesströme. Den Grundgedanken der Paradieseserzählung, das Verscherzen der Unsterblichkeit der ersten Menschen, teilt diese mit dem babylonischen Adapamythos. Näheres hierüber s. bei Stade: Der Mythus vom Paradies Gen 2. 3 und die Zeit seiner Einwanderung in Israel (ZATW 1903 S. 172—179).

II. Jahwe auf dem Gottesberge und Israel in Kanaan.

Das Resultat der im vorigen Kapitel geführten Untersuchung ist die Feststellung: J a h w e i s t d e r G o t t v o m S i n a i u n d n a t u r h a f t a n d i e s e n B e r g g e b u n d e n. Solange die Verehrer dieses Gottes in unmittelbarer Nähe des Gottesberges wohnten, war diese Gebundenheit eine absolute, der Gott war nicht imstande, die Grenze seines Ḥimâ zu verlassen (S. 8. 17. 29 f.). Es liegt aber in der Natur der Sache, daß eine solche absolute

Gebundenheit der Gottheit an eine bestimmte Stätte nicht mehr den religiösen Bedürfnissen genügt, wenn das diese Gottheit verehrende Volk weiterwandert. Schon in dem Umstande, daß die israelitischen Stämme in Ägypten in ihrer Befreiung aus der ägyptischen Knechtschaft allem Anscheine nach eine Machtwirkung des Sinaigottes erkannten, liegt implizite der Glaube vor, daß es dem Gotte möglich ist, den Berg zu verlassen, denn irgendwie muß er doch an der Befreiung persönlich beteiligt gewesen sein. Eine Fernwirkung, sei es durch sein Wort, sei es durch seinen schöpferischen Willen, ist jedenfalls eine der alten Zeit fremde Annahme und setzt schon die reifere Vorstellungswelt einer weit späteren Zeit voraus. Wir werden also zu schließen haben, daß die Vorstellung von einer nur relativen Gebundenheit an den Gottesberg diejenige von der absoluten abgelöst hat. Dieser Umschwung hängt zeitlich mit der Weiterwanderung des Volkes durch die Wüste zusammen. Als dann aber die Israeliten in Palästina seßhaft wurden, war es für ihr religiöses Empfinden unerträglich, daß Jahwe auf dem Sinai zurückblieb, und wir werden denn auch erkennen, daß die Vorstellung vom Wohnen Jahwes auf dem Sinai die Wüstenzeit nicht allzulange überdauert hat. Natürlich hat sich diese Lösung Jahwes vom Sinai nicht mit einem Schlage vollzogen, wir werden Kompromißvorstellungen kennen lernen, nach denen Jahwe zwar auf dem Sinai wohnt, seine eigentliche Wirkungssphäre aber das Land Kanaan ist. Ja, mit besonderem Nachdrucke erhielt sich die Sinaivorstellung in gewissen Kreisen, die gegen die Bedrohung des Jahwismus durch die Einflüsse der kananäischen Baalreligion einen energischen Kampf führten und deren geistiger Führer Elia war.

Die Aufgabe dieses Kapitels beschäftigt sich also mit der Frage, wie sich der Verkehr des auf dem Sinai wohnenden Jahwe mit seinem Volke in den ersten Zeiten der Trennung vom Sinai vollzogen hat.

1. Die in Ex 33 enthaltenen Lösungsversuche sind erst der literarische Niederschlag von Vorstellungen, die einen längeren Zeitraum umfassen. In der ersten Zeit des Abzuges, solange Mose lebte, machte sein intensives religiöses Empfinden einerseits und seine Autorität über das Volk andrerseits ein persönliches Eingreifen der Gottheit an sich unnötig. Da Mose sich im Vollbesitz des Willens Jahwes fühlte, so war seine Person der gegebene Mittler, der weitere Mittlerschaft ausschloß (vergl. S. 37f.). Und in dem von ihm gestifteten Institut des Orakelwesens hat Mose dann ein Erbe hinterlassen, das es auch den späteren Geschlechtern möglich machte, sich in zweifelhaften Fällen Wunsch und Meinung

Gottes einzuholen. Aber diese Einrichtung, die doch nur bei den wichtigeren Lebensfragen in Tätigkeit gesetzt wurde, genügte nicht dem lebendigen Bedürfnisse der Israeliten nach der Nähe der Gottheit. Eine solche durch magische Zaubermittel künstlich gewonnene Kundgebung Jahwes war wohl ein wertvoller Besitz, stand aber in gar keinem Verhältnis zu den gewaltigen Kundgebungen, deren Zeugen sie oder ihre Voreltern am Fuße des Sinaiberges tagtäglich gewesen waren. Dieser heilige Drang nach einem Schauen der Gottheit, durch das man ihrer Nähe bewußt wurde, führte dazu, daß man auch in verwandten Naturerscheinungen fern vom Sinai die Spuren Jahwes erkannte. Auch anderswo, als am Sinai, gab es Wolken und Gewitter.

So begegnet uns die Vorstellung von der Repräsentation Jahwes durch die Wolkensäule (עמוד ענן Ex 13, 21; Nu 12, 5; 14, 14; Dt 31, 15 JE und עמוד הענן Ex 14, 19; 33, 9. 10; עב הענן Ex 19, 9 oder einfach ענן oder הענן Ex 14, 20; 34, 5; Nu 11, 25) oder die Wolken- und Feuersäule (עמוד אש וענן Ex 14, 24 oder ע׳ענן und עמוד אש Ex 13, 21 f.; Nu 14, 14) in der Anschauungswelt von J. Diese Wolken- und Feuersäule scheint man in alter Zeit als das Panim Jahwes im Sinne einer Teilerscheinung des Gewittergottes aufgefaßt zu haben, wie man das Panim eines Gottes oder Menschen für eine von diesem selbst unterschiedene Repräsentation oder Teilerscheinung hielt (s. S. 31 f.). In dem Begriff der Wolkensäule und Feuersäule haben wir eine Kombination der Gewittervorstellung und der Vulkanvorstellung Jahwes; wir können uns aber vorstellen, daß während der Weiterwanderung des Volkes in erster Linie die Gewitterwolke die Erinnerung an Jahwe wachrief. Aus Ex 33 ist uns bereits die Anschauung bekannt, die die Wolkensäule in enge Beziehung mit dem Offenbarungszelte setzt. Diese Vorstellung finden wir auch Nu 11, 25; Dt 31, 15 (JE) und Nu 12. In letzterem Kapitel ist sie deutlich in den Zusammenhang der elohistischen Erzählung hineinkorrigiert, so wird z. B. V. 4 in diesem Sinne ergänzt. Das ergibt sich aus der doppelten Zitation des Mose und Aaron in V. 4 und V. 5. Ebenso wird V. 9 und V. 10 das Fortgehn Jahwes zweimal erzählt: V. 9 וילך und V. 10 והעמוד סר מעל האהל, beides schließt sich genau genommen aus. Wir dürfen annehmen, daß ein Bearbeiter das einfache Kommen und Gehen bei E durch die Schilderung der ihm aus J geläufigen Art der Erscheinung Jahwes erweitert hat. Wir haben aber auch schon festgestellt, daß sich hierin die Vorstellung einer späteren Zeit von dem intimen Verkehr zwischen Jahwe und Mose wiederspiegelt, und daß in Wahrheit beide eine selbständige, von einander unabhängige Bedeutung haben (S. 33 u. 34).

Eine zweite, weit ältere und ursprünglichere Anschauung innerhalb J tritt uns entgegen in Ex 14, 24. 25b (J wegen יהוה und מצרים und ישראל als Sing.; 25a ist ein den Zusammenhang störendes Stück aus E) und Ex 14, 19 und 20 (s. unten). Erstere Stelle lautet: „Um die Morgenwache blickte Jahwe in einer Feuer- und Wolkensäule nach dem Heerlager Ägyptens und brachte das Heerlager Ägyptens in Verwirrung. Da sprachen die Ägypter (מצרים): „Laßt uns fliehen vor Israel, denn Jahwe kämpft für sie gegen Ägypten." Ex 14, 19 und 20 bilden eine lehrreiche Dublette: in V. 19a und 20a*α* (bis ישראל) bewegt sich der מלאך האלהים von der Spitze des Lagers an das Ende und stellt sich zwischen die beiden Heerlager der Ägypter und Israeliten; in 19b und 20a*β*b bewegt sich die Wolkensäule von der Spitze hinter das Volk, indem sie den Tag verdunkelt und die Nacht mit einem so blendenden Licht erhellt, daß „diese und jene", Ägypter und Israeliten, einander nicht nahe kommen können. Die erstere Variante ist durch אלהים und durch מחנה ישראל und מ׳ מצרים als zu E gehörig erwiesen, der מלאך gehört also zu E, wie entsprechend der עמוד הענן zu J. In beiden Beispielen erscheint die Wolkensäule als Helferin in der Not, indem sie durch ihr plötzliches Einschreiten eine kriegerische Gefahr zugunsten der Israeliten abwendet. Wir werden es hier mit einer im Volke lebendigen Anschauung zu tun haben, da sie gut in die Situation, in der sich die Israeliten nach Verlassen des Sinai befanden, hineinpaßt und sich aus ihr erklärt. Daß es sich um eine plötzliche und vorübergehende Erscheinung handelt, ergibt sich aus der Zeitangabe: „um die Morgenwache" und der Artikellosigkeit von אש und ענן, wodurch sich die Kombination mit der Wolken- und Feuersäule, die ständig das Heer begleitet als nicht ursprünglich ausweist. Die häufige Beobachtung einer Gewitterwolke in der Wüste mit ihren Begleiterscheinungen rief im Volksglauben die Überzeugung wach, daß Jahwe in Zeiten der Gefahr und Not sein Panim vom Sinai her sandte zur Hülfe der Seinen, man deutete also die zufälligen Naturerscheinungen in absichtliche Kundgebungen zugunsten seiner neuen Verehrer um. Diese Vorstellung liegt auf einer Linie mit der dem Deboraliede zugrunde liegenden, wonach Jahwe zu den Kämpfen der Israeliten persönlich vom Sinai herbeieilt. An unserer Stelle ist im Gegensatz zu Ri 5 die Gebundenheit Jahwes an den Sinai noch eine absolute, er selbst bleibt zurück und sendet nur eine Art von Repräsentanten; man kann aus V. 24 erkennen, daß Jahwe sich nicht in der Wolke selber befindet und aus ihr herausblickt, was durch die Präposition בעד (Gen 26, 8; Ri 5, 28; 2 Sam 6, 16; 2 Kö 9, 30; Prov 7, 6; 1 Chr 15, 29) oder מן (Dt 26, 15; *Ψ* 14, 2;

53, 3; 85, 12; 102, 20; Thr 3, 50) ausgedrückt sein müßte, sondern Jahwe schaut sie an vermittelst oder in der Wolke, nämlich insofern man in der Wolke Jahwes Panim erkannte. In naiver Weise schiebt hier der Erzähler den Ägyptern israelitische Vorstellungen unter. Wir erkennen hier schon die ersten Spuren davon, wie sich allmählich die Erweiterung der Gottesvorstellung Jahwes zum Kriegsgotte vollzieht, indem man die sieghaften Erfolge durch Kombination mit den bekannten Naturphänomenen des Gewittergottes als mit Hülfe Jahwes errungen auffaßte.

Diese altertümliche Vorstellung erscheint aber bereits beim Jahwisten im Rahmen einer weniger lebendigen und mehr auf Reflexion beruhenden systematisierteren Form der Sage, nach welcher die Wolken- und Feuersäule die Führung des Heereszuges durch die Wüste vollzieht. Der Jahwist beginnt seine Schilderung des Auszuges mit den Worten Ex 13, 21 f. (J wegen יהוה und חעם): „Jahwe ging vor ihnen her, tagsüber in einer Wolkensäule, um sie des Weges zu führen, und nachts in einer Feuersäule, um ihnen Licht zu geben, so daß sie Tag und Nacht marschieren konnten; und nicht wich die Wolkensäule am Tage, und die Feuersäule stand in der Nacht an der Spitze des Volkes.“ Dieselbe Vorstellung findet sich in J nach Nu 14, 14. Wir werden sie als eine Art theologisierender Ausdeutung des alten Wortes Ex 33, 14: „Mein Panim geht mit“ aufzufassen haben, das Schematische und Künstliche verrät sich auch in der Abzweckung, dadurch ein ununterbrochenes Wandern am Tage und in der Nacht zu ermöglichen (Ex 13, 21). Diese Anschauung ist dann die herrschende geblieben, die wir auch bei D und P mutatis mutandis wiederfinden werden.

Im Zeitalter des Jahwisten scheint sich mehr und mehr die Vorstellung geltend gemacht zu haben, daß die Wolke das Vehikel Jahwes vom Himmel auf die Erde sei (Ex 19, 9; 34, 5). Die verschiedenen Auffassungen in J reflektieren bei der in religiöser Hinsicht wenig befangenen Art dieser Quellschrift die einzelnen Stadien der Entwicklung, die die Auffassung der Wolken- und Feuersäule in den verschiedenen Perioden durchlaufen hat. Wir erkennen daraus, daß die ursprüngliche, auf das engste mit der umgebenden Natur zusammenhängende Vorstellung mit der Zeit aus diesem natürlichen Zusammenhange herausgerissen und einer den Weltlauf ins Wunderbare steigernden Auffassung angepaßt wurde; ein Prozeß, der durch die Tätigkeit des Deuteronomisten und des Priesterkodex noch mehr und mehr gesteigert wurde. Neben der Gewitterwolke begegnet uns häufig der Kerub als Vehikel Jahwes, besonders Hes 9, 3; 10, 1 ff. 18; 11, 12; Ψ 18, 11.

Die Kerube sind zweifellos phantastische Fabelwesen, halb Mensch halb Tier, die aus fremden Mythologien stammen (s. Dibelius, Lade Jahwes S. 72 ff.) und z. T. als Wächter heiliger Stätten, z. T. als Träger der Götter (a. a. O. S. 79 f., 83) galten. Beide Bedeutungen sind auch in das Alte Testament eingedrungen. In ihrer Eigenschaft als Träger Jahwes sind sie offenbar schon frühzeitig mit der Gewitterwolke kombiniert und haben die Gottesbezeichnung „Kerubenthroner" 1 Sam 4, 4; 2 Sam 6, 2; 2 Kö 19, 15; Ψ 80, 2; 99, 1 veranlaßt (vgl. Stade, Altt. Th., § 41, 1).

Beim Elohisten lesen wir von der Offenbarung Gottes in der Wolke Ex 19, 16, die Theophanie besteht hier nach E in einer Kundgebung als Gewittergott, während wir bei J diejenige eines Vulkangottes erkannten (S. 16). Ob aber E auch von einer vom Sinai gelösten, selbständigen und beweglichen Wolkensäule gewußt hat, läßt sich mit Sicherheit nicht feststellen. In dem elohistischen Kapitel Nu 12 beruht das Kommen und Gehen Jahwes in der Wolkensäule auf Einarbeitung (S. 48). In Nu 11, 25 begegnet uns die Erscheinung Jahwes in der Wolke ebenfalls in elohistischem Zusammenhange; hier steht בענן freilich in Verbindung mit dem Namen יהוה, das wird aber von den meisten als Zeichen für E² gedeutet (s. dazu S. 19). Auch Dt 31, 15 treffen wir die Wolkensäule in einem Stücke, das meist zu E gerechnet wird. Da aber in V. 17 f. beide Vorstellungen vom heiligen Zelte, die in Ex 33, 7—11 kombiniert vorliegen (S. 32 f.), zu finden sind, so werden die zusammengehörigen Verse 14. 15 und 23 dem Geschichtswerk entnommen sein, das JE in ihrer Vereinigung darstellt. Wie dem aber auch sei, es ist von vornherein wahrscheinlich, daß sich die alte Tradition von der Repräsentation Gottes in der Wolkensäule in nordisraelitischen Kreisen ebensowohl erhalten hat, wie in den Kreisen, denen J nahe steht. Wenn wir trotzdem jene Vorstellung in E gar nicht oder fast gar nicht vorfinden, so liegt das daran, daß E an dieser Vorstellung irgendwie Anstoß genommen und sie deshalb mit Absicht unterdrückt hat. Dafür spielt bei ihm, wenigstens Ex 14, 19 f., der מלאך האלהים die Rolle, die bei J die Wolkensäule innehat. Obgleich nun der Engel Gottes in die alten Sinaisagen mit ihrer naturhaften Gottesvorstellung gar nicht hineinpaßt, so ist er doch bei E noch mehrfach zu finden, z. B. Ex 23, 20; 32, 34 (cf. auch Gen 21, 17; 22, 11 u. ö.), wie sich denn der Engel Gottes sehr oft als der probate Mittler erwiesen hat, der alle anstößigen Aussagen über Jahwe auf sich nimmt.

2. Wir dürfen wohl annehmen, daß die ursprüngliche Bedeutung der Wolken- und Feuersäule als Jahwes Panim, das in

Fällen der Gefahr zur Rettung seines Volkes herbeieilt, den religiösen Ansprüchen an Jahwe genügt hat, solange sich das Volk in der Wüste aufhielt. Wir haben in dieser Anschauung die Brücke von der Annahme einer absoluten Gebundenheit Jahwes an den Gottesberg zu derjenigen einer nur relativen. In der Zeit der Eroberung Palästinas herrschte bei den alten Israeliten der Glaube, daß Jahwe selbst den Sinai verlasse und an der Spitze seiner kriegerischen Scharen heranstürme, um an den Kämpfen gegen die Feinde Israels persönlich teilzunehmen. Diesen Glauben bezeugt in erster Reihe das Deboralied Ri 5. Dieses Lied gilt der Forschung als eines der ältesten Dokumente der hebräischen Literatur, das auf uns gekommen ist. Der Inhalt des Liedes, das mit Segen und Fluch über die Beteiligung der einzelnen Bruderstämme an einem Feldzuge des Stammes Isaschar gegen den kanaäischen Stadtkönig Sisera und Genossen quittiert, läßt erkennen, daß die Konzeption des Liedes durch die in ihm geschilderten Ereignisse unmittelbar veranlaßt ist. Die Ereignisse weisen in die Zeit der Kämpfe der israelitischen Stämme mit den Urbewohnern während des Eindringens der ersteren in Kanaan.

Aus dem Liede geht hervor, daß der Sieg der Israeliten einem heftigen Gewitter, das für die Feinde verhängnisvoll geworden ist, zu verdanken ist, und daß man darin ein unmittelbares Walten Jahwes, der persönlich vom Sinai herbeigestürmt kam, erblickte, so daß das Lied in die Form eines Dankliedes gegen Jahwe (V. 3) eingekleidet ist.

Der Text des Deboraliedes ist nun freilich im Laufe der Jahrhunderte in stärkster Weise verderbt, und man hat viel Mühe darauf verwendet, eine irgendwie glaubwürdige Textform herzustellen.[1]) Die für uns in Betracht kommenden Verse

[1]) Außer den Kommentaren von G. F. Moore in The International Critical Commentary 1895 — derselbe hat auch die Textausgabe in P. Haupts The Sacred Books of the Old Test. 1900 bearbeitet —, Budde in Martis Sammlung 1897, Nowack in Nowacks Handkommentar z. A.T. 1902 und Lagrange 1903 kommen in Betracht die Spezialarbeiten von J. Ley, Grundzüge des Rhythmus 1875 S. 214f. Bickell, Carmina vet. test. metr. 1882 S. 195ff. Aug. Müller, Das Lied der Debora (Königsberger Studien I 1 ff. 1887). C. Niebuhr, Versuch einer Rekonstellation des Deborahliedes 1894. Winckler, Altorientalische Forschungen II 1894 S. 192, III 1895 S. 291f. Klostermann, Geschichte des Volkes Israel 1896 S. 122f. H. Grimme in ZDMG. 1896 S. 572ff. J. Marquart, Fundamente isr. u. jüd. Gesch. 1896 S. 1ff. Stephan, Das Deboralied, Erlanger Dissertation 1900. Winckler, Gesch. Israels II S. 130ff. A. Segond, Le cantique de Débora, Genève, thèse 1900. C. Bruston, Le cantique de Débora (Rev. de Théol. et de Philos. 1901, 2 p. 144ff. und selbständig Montauban 1902). Rothstein, Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprünglich rhythmische Form desselben in ZDMG. 1902

teilen das Schicksal der allgemeinen Textverderbnis in großem Maße. Es handelt sich zunächst um V. 20 und 21. Der masoretische Text von V. 20: „Vom Himmel kämpfen die Sterne, aus ihren Bahnen kämpfen sie gegen Sisera“ ist verständlich und gibt einen guten Sinn, verdächtig ist nur das doppelte נלחמו in den Parallelgliedern und der z. T. abweichende Text der Übersetzungen, besonders der Pešitta. Auf Grund der Peš. und LXX cod. B., der das erste נלחמו durch *παρετάξαντο,* das sonst übliche Wort für das hebräische ערך wiedergibt, rekonstruiert Rothstein (a. a. O. S. 201—207)

ערכו כוכבים ממסלותם
נלחמו מן־שמים עם סיסרא .

In V. 21 sind die ersten Worte verständlich, das übrige aber zweifellos verderbt. Auf Grund eines sehr scharfsinnigen Apparates gewinnt Rothstein (S. 207 ff.) folgenden Text:

נחל קישון גרפם
קדמו מים מרכבותם

„Der Bach Qišōn riß sie fort, die Wasser kamen ihren Kriegswagen zuvor“. Der Gedanke paßt zwar vorzüglich, ich gestehe aber, daß das große Aufgebot von Scharfsinn, das zur Herstellung obigen Textes nötig war, dem Glauben an die objektive Richtigkeit etwas hinderlich ist, wie denn ja auch Rothstein selbst seine Konjekturen mit aller nötigen Reserve vorbringt (S. 442 f.). Immerhin ist die Feststellung mit den geringen verfügbaren Mitteln in durchaus methodischer Weise erfolgt, und der Inhalt des ganzen Liedes bestätigt, daß der so entstandene Gedanke dem ursprünglichen Wortlaute nicht allzu fern liegen dürfte.

Aus diesen Versen erfahren wir, daß in der Schlacht bei Taʿnak der durch Regengüsse angeschwollene Bach Qišōn die Rosse der Feinde mit sich fortgerissen habe. Dieser Bach, der sonst während des Sommers meist gar kein Wasser führt, kann nach starken Gewittern sehr gefährlich werden; auch in der Schlacht beim Tabor am 16. April 1799 soll er viele Araber verschlungen haben (Budde im Kommentar S. 47). Dieses zur rechten Zeit eingetretene Gewitter wurde als eine Wirkung des für die Israeliten kämpfenden Gewittergottes, als dessen Bundesgenossen hier die Sterne erscheinen, aufgefaßt. Denn die Eingangsverse stellen die Ereignisse der Schlacht als eine preiswerte Großtat des vom Sinai herbeistürmenden Jahwe dar.

S. 175 ff. 437 ff. 697 ff.; 1903 S. 81 ff. 344 ff. N. Schloegl, Le Chapitre V du livre des Juges (Rev. Bibl. 12_3, Juillet 1903 S. 387 ff.).

Das Herankommen Jahwes schildern die Verse 4 und 5. V. 4 scheint in Ordnung zu sein, nur statt des zweimaligen נטפו in den parallelen Gliedern ist nach der LXX *(ἐταράχθη* bezw. *ἐξεστάθη)* an erster Stelle נָמֹגוּ zu lesen. In V. 5 wird das störende זה סיני seit Moore meist als erläuternder Zusatz zu הרים aufgefaßt, etwa in der Art wie 1 Kö 14, 4; Ies 23, 13 u. v. a. Aber hier müßten zum mindesten irgendwelche anderen Worte durch diesen Zusatz verdrängt sein, da 5a keine Parallele hat. Dafür werden wir die Worte besser für einen sehr alten Schreibfehler halten, älter als die Übersetzungen und Ψ 68$_9$, und als ursprünglichen Text רגזו (Winckler und Marquart) oder noch besser זָע סיני (Grätz) ansehn. Der Sinai ist nun die gegebene Parallele zu הרים; das würde auch einer von Rothstein (a. a. O. 1902 S. 440) konstatierten stilistischen Eigentümlichkeit unseres Liedes entsprechen, die in einer auffallenden Gegenüberstellung von allgemeinen und speziellen Begriffen in den Parallelgliedern besteht, vgl. מים und נחל קישון V. 21. מפני אלהי ישראל bildet dann die Parallele zu מיהוה, während das zweite יהוה als Zusatz einer späteren, solche Hypertrophie von Gottesnamen liebenden Zeit angehört. Endlich ist נזלו wegen der besseren Parallele zu זע mit den Versionen als נָזֹלּוּ zu lesen. Danach lauten die Verse: „Jahwe, bei deinem Auszuge von Seïr, da du einherschrittest vom Gefilde Edom, da zitterte die Erde und der Himmel geriet in Schwanken und die Wolken trieften von Wasser, die Berge erzitterten vor Jahwe, der Sinai bebte vor dem Gotte Israels.

Die Eingangsverse dieses Liedes schildern also, wie Jahwe unter dem Zittern und Beben von Himmel und Erde von den Bergen des Südens herbeistürmt, um für die Seinen zu kämpfen. In den Begleiterscheinungen erkennen wir deutlich die Gewittermächte und die vulkanischen Manifestationen wieder. Gott kommt vom Seïr und, was dasselbe besagt, von den Gefilden Edoms, weil für die im Negeb wohnenden Judäer das aus der Wüste kommende Gewitter über den edomitischen Bergen zuerst sichtbar wird; diese mußte also der vom Gottesberg kommende Jahwe zuerst passieren. Als Bundesgenossen des Gewittergottes werden meteorologische Mächte genannt, die himmlischen Gewässer, die Gott bekanntlich bei der Schöpfung von den unterirdischen Gewässern geschieden hat, die Wolken mit ihren Regengüssen und die Sterne, die vermutlich irgendwie als Aufbewahrungsorte der Blitze in Betracht kommen, wie überhaupt die Sterne oft bei primitiven Völkern als Wettermacher angesehen werden (cf. z. B.

Wellhausen, Reste des arab. Heidentums[2] S. 54 Anm. 2). Die Mächte verbinden sich zum Kampf gegen Sisera, dessen Niederlage dann auch durch die Folgeerscheinungen eines mächtigen Gewitters herbeigeführt wird.

Der enge Zusammenhang zwischen dem Erscheinen Jahwes, dem Gewitter und dem dadurch gewonnenen Siege der Israeliten bezeugt, daß hier die Begleiterscheinungen Jahwes nicht, wie sonst mehrfach, als schriftstellerische Einkleidung aufzufassen sind, sondern daß sie hier als die natürlichen Bundesgenossen Jahwes in Betracht kommen. In dem Erzittern der gesamten Natur spricht sich in poetischer Weise der überwältigende Eindruck eines schweren Gewitters aus. Der Einblick, den uns das Deboralied in die religiösen Anschauungen z. Z. der Eroberung des Heiligen Landes gewährt, ist also der, daß Jahwe noch auf dem Sinai wohnt, daß er aber in Zeiten der Not und des Krieges zum Schutze der Seinen herbeistürmt. Es ist auch nicht mehr die einzelne Wolke, das Panim Jahwes, die durch plötzliche Lichteffekte, wie etwa die Blitze, die Feinde in Schrecken setzt, sondern es ist der majestätische Gewittergott mit seinem ganzen naturhaften Apparat, der oben am Himmel für die Seinen kämpft, nicht mehr eine Teilerscheinung des einsamen Gottes, sondern dieser Gott selbst. Jahwe ist also nicht mehr unbedingt an den Sinai gebunden, sondern kann ihn verlassen, wann er es will. Das Wohnen Jahwes auf dem Gottesberge ist eine Vorstellung geworden, die nicht mehr auf täglicher Anschauung und Beobachtung beruhte, sondern sie wurde zur Tradition, ohne Anknüpfung mehr an das wirkliche Leben. Dem religiösen Bedürfnisse genügte es, zu wissen, daß Jahwe, wenn es Not tat, zur Stelle war.

3. Als ein weiteres Repräsentationsmittel Jahwes während der Wüstenwanderung der Israeliten pflegt man auch die Lade Jahwes anzusehn. Da ich der Ansicht bin, daß die heilige Lade als Kultobjekt während der Wüstenzeit nicht in Betracht kommt, so werde ich mich an dieser Stelle nur auf die Begründung dieser Überzeugung beschränken, um dann an der Stelle, wo die Lade meiner religionsgeschichtlich hingehört, auf ihre Bedeutung als Behausung der Gottheit näher einzugehn (Abschnitt III Kap. 3).

Die Annahme, daß die Lade Jahwes ein Wüstenheiligtum gewesen sei, läßt sich aus den alten Quellen des Pentateuch nicht erhärten, es läßt sich vielmehr wahrscheinlich machen, daß die alten Sagen des Auszuges in ihrer ersten Form von der Lade nichts gewußt haben. Erwähnt wird die Lade innerhalb des Pentateuch im Zusammenhange von J und E nur Nu 10, 33—36 und 14, 39—45. Nu 10, 33 ff. wird meist zu E gerechnet, denn nach

J ist Hobab der Führer in diesem Stücke (V. 29 ff.), auch scheint הר יהוה, was sich bei J nirgends findet, erst später aus ursprünglichem הר האלהים geändert zu sein. Danach scheint also E die Lade als Führerin durch die Wüste angesehn zu haben, und wir hätten damit zu den Ex 33 vorliegenden noch ein weiteres Kommunikationsmedium. Gleichwohl dürfte hier die Erwähnung der Lade nicht einmal in den Zusammenhang von E ursprünglich gehören, denn sie wird hier als bekannte Größe eingeführt, obwohl vorher nirgends von ihr die Rede war. Die Verse bilden ein selbständiges Stück für sich, deren Fehlen den Zusammenhang der Erzählung des Elohisten in keiner Weise stören würde, ja er würde sogar viel glatter, da sich 11, 1 unmittelbar an 10, 33a anschließt. Auch deshalb paßt die Erwähnung der Lade schon nicht in den Organismus der Erzählung, weil von Krieg nirgends die Rede ist, der Durchzug vollzieht sich vorläufig noch in allem Frieden. Die Lade kommt auch nicht als Kultobjekt in Betracht, sondern einfach als Führerin durch die Wüste. Als solche könnte ihre Aufgabe ja nach 1 Sam 6, 7 ff. zu verstehen sein (Klostermann), aber hier ist diese Vorstellung so vereinzelt, daß auf sie nichts zu geben ist, sie würde nur, wie Dibelius, Lade Jahwes S. 112 richtig bemerkt, etwas beweisen in Verbindung mit anderen Berichten. Endlich scheinen schon die alten Rabbinen ihrer Meinung, daß es sich hier um ein aus anderen Zusammenhängen versprengtes Stück handle, durch das eigentümliche Nūn hefuka ׆—׆ Ausdruck gegeben zu haben (cf. Franz Delitzsch in der Luthardtschen Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. kirchl. Leben III, 1882 S. 225 ff. und Ginsburg, Introduction to the mass. — crit. edit. of the Hebrew Bible S. 341—343). Die Absicht der Interpolation war natürlich, die an sich alten und auch wohl echten „Signalworte“ als mosaisch zu vindizieren. Auch Kap. 33 fehlt sie unter den Ersatzstücken von Jahwes Gegenwart, und die Versuche, sie hineinzuinterpretieren, sind als unzulänglich anzusehn (s. S. 32 f.). Die Annahme Kuenens und Krätzschmars, daß ihre Stiftung in Ex 24 ursprünglich berichtet sei, darf ebenfalls als verfehlt gelten (S. 22 f.).

In Nu 14, 44 wird die Lade ziemlich nebensächlich und unerwartet erwähnt. Hier paßt sie an sich schon besser hin, da es sich um eine kriegerische Aktion handelt. Die Nebensächlichkeit und Isoliertheit der Erwähnung der Lade stellt uns vor die Alternative: entweder war das Mitnehmen der Lade in den Krieg etwas ganz Selbstverständliches, so daß eine besondere Erwähnung überflüssig war, oder aber die Lade ist aus irgendeinem Grunde an dieser Stelle später eingeschoben. Wenn wir nun aber berück-

sichtigen, daß die Lade nur zweimal im Pentateuch erwähnt wird, von denen die erste Erwähnung als spätere Eintragung leicht erweislich ist, so wird man leicht vermuten, daß sie auch an dieser Stelle nicht ursprünglich ist. Wir werden vielmehr die Hineinziehung der Lade als eine Erklärung von „Jahwe ist nicht in eurer Mitte“ V. 42 aufzufassen haben. In alter Zeit war Jahwes Gegenwart kenntlich an der Gewitterwolke, und in diesem Sinne ist das אין יהוה בקרבכם aufzufassen, für die Späteren, die nach Saul und David lebten, verband sich damit die Vorstellung von der heiligen Lade.

Es ist auffallend genug, daß überhaupt weder von J noch von E die Lade häufiger erwähnt wird, obgleich diese beiden Quellschriften in einer Zeit entstanden sind, in der die bedeutungsvollen Ereignisse, die sich an die Lade knüpften, noch in aller Gedächtnis sein mußten. Recht schwerwiegend ist meines Erachtens als Zeugnis ex silentio ihre Nichterwähnung bei den kriegerischen Operationen gegen die Amalekiter (Ex 17, 8—16), gegen Siḥon und Og (Nu 21), Ai (Jos 8), die fünf kananäischen Stadtkönige (Jos 10) u. a., besonders auch in der Deboraepisode Ri 4 und 5, wo Jahwes Einschreiten in einer Weise beschrieben wird, die sich mit der Anwesenheit der die Gottheit repräsentierenden Lade nicht verträgt (s. S. 50). Es läßt sich auch kein plausibler Grund eruieren, der die Späteren veranlaßt haben könnte, die Erwähnung der Lade in den alten Quellen absichtlich zu unterdrücken, vielmehr dürfen wir uns darüber wundern, daß J und E der Versuchung, das zu ihrer Zeit so hochberühmte Heiligtum auch in die Wüstenperiode zurückzuprojizieren, nicht häufiger erlegen sind. Alle diese Erwägungen bezeugen, daß den alten Sagen die Lade unbekannt war. Und die Erinnerung daran, daß die Lade in der Wüstenzeit noch nicht existierte, hat sich auch noch über die Zeit hinaus erhalten, wo die Lade im Mittelpunkte des religiösen Interesses stand, bis in die Zeit von J und E.

Abgesehen vom Pentateuch begegnet uns die Lade mehrfach in den Erzählungen von dem Einzuge der Israeliten in Kanaan. Die hierfür in Betracht kommenden Kapitel haben ganz besonders viele Überarbeitungen und Ergänzungen erfahren, und es macht große Schwierigkeiten, die bekannten alten Quellen herauszuschälen, wie ein Blick auf die verschiedenartigen Resultate der Quellenscheidung bei Steuernagel, Holzinger und Procksch zeigt. Dadurch wird nun auch eine Beantwortung der Frage, ob die Erwähnung der Lade zur ursprünglichen Gestalt der Erzählung oder zu den Zusätzen gehört, erschwert. Wir werden die Frage von Fall zu Fall zu stellen haben.

Daß in Jos 3 und 4 die Lade nicht ursprünglich ist, hat Steuernagel in seinem Kommentar S. 160 auf Grund der Quellenscheidung im einzelnen festgestellt. Danach erwähnt der Elohist die Lade überhaupt nicht, sondern erst D[2] (deuteronomistischer Bearbeiter nach 621, aber vor dem Exil) hat sie hier nachgetragen. Ich möchte noch hinzufügen, daß die Rolle, die die Lade hier spielt als eine von Priestern in feierlichem Zuge vor dem Volke einherwandernde Führerin, die der Marschrichtung die Direktive gibt und noch sonst alle möglichen Wunderkräfte, wie die Trockenlegung des Jordan, besitzt, schon die theologisierenden Tendenzen der Späteren verrät. In ihrer Blütezeit ist die Lade die Repräsentantin des Kriegsgottes mit zwar z. T. recht lebensgefährlichen, andererseits aber auch wieder recht neckischen Eigenschaften, eine Art Koboldnatur, man denke an ihr Benehmen im Philisterlande. Hier aber ist sie ein ernstes, feierliches Wesen geworden, sie zieht nicht unter dem Jubel des Volkes (1 Sam 4, 5) in frischen, fröhlichen Kampf, sondern an der Spitze einer feierlichen und schweigenden Schar zieht sie friedlich in geistlicher Umgebung als erste in das Gelobte Land. Wir erkennen hier deutlich die dem wirklichen Leben fremde, alles ins Geistliche und Feierliche umdeutende Art der priesterlichen Verfasser des Deuteronomiums.

Ähnlich liegen die Verhältnisse in Jos 6, nur läßt sich hier noch deutlicher die künstliche Hineinarbeitung der Lade erkennen, sie erscheint nämlich V. 4. 6. 8. 9. 12. 13 in engster Verbindung mit den Priestern, die die heiligen Posaunen tragen, womit wir uns deutlich in die Zeit und Praxis des zweiten Tempels versetzt fühlen. Daß die Lade in V. 7 sekundär ist, beweist das Wort חלוץ, das, an sich einem späteren Sprachgebrauch angehörig (cf. Holzinger, Josua S. 16), auch V. 9 und 13 in Verbindung mit den Posaunen blasenden Priestern vorkommt. Endlich V. 11, in dem die Lade auch erwähnt wird, gehört der jüngeren Quelle an, die im Unterschiede von JE den Umzug um die Stadt sieben Tage lang veranstalten läßt. Die Lade verdankt ihre Entstehung in diesem Kapitel dem den Späteren mangelnden Verständnis einer alten Kriegslist, die nach G. Jacob, Beduinenleben S. 124 auch bei den Arabern üblich ist und die darin besteht, daß man nachts das feindliche Lager umstellt und dann am Morgen die Feinde überrascht. Diesen natürlichen Vorgang verlegten die Berichterstatter ins Gebiet des wunderbaren Wirkens der Gottheit und machten aus der strategischen Umzingelung eine feierliche Prozession nach nachexilischem Muster.

In Jos 7, 6 (E) erweist schon das Fehlen von ארון in der LXX dieses Wort als Zusatz. Jos 8, 33 wird „die Lade mit dem Ge-

setze Jahwes“ von den levitischen Priestern — diese Bezeichnung stammt von Hesekiel, cf. Hes 44, 9 ff. — getragen. Endlich wird die Lade Ri 20, 27 erwähnt. Jeder Kundige aber weiß, daß derartige Bemerkungen, wie: „Damals stand nämlich die Gesetzeslade (!) Gottes dort“ (in Bethel) stets die Bedeutung einer späteren Erklärung haben.

Dieser Überblick ergibt, daß die Bedeutung, die die Lade Jahwes in den älteren Quellen des Hexateuch und des Richterbuches hat, eine sehr geringe ist, und daß sie vor allen Dingen auffallend sporadisch auftaucht. Besonders von ihrer eigentlichen Rolle als Kriegsheiligtum erfahren wir außer Jos 6 so gut wie nichts. Die wenigen Male, wo sie im Zusammenhange mit älterem Quellenmaterial in die Erscheinung tritt, lassen sie als künstliche Projektion späterer Verhältnisse und Auffassungen in die Anfangszeit der Geschichte Israels leicht erkennen. Diese meine Vermutung wird um so wahrscheinlicher, wenn wir damit die Rolle vergleichen, die die Lade in den Samuelisbüchern spielt. Ich glaube daraus den Schluß ziehen zu dürfen, daß die Lade als israelitisches „Wüstenheiligtum“ überhaupt nicht in Betracht kommt, daß diejenigen Kreise, in denen die alten Sagen entstanden sind und weitererzählt wurden, von der Lade nichts gewußt haben. Damit aber scheidet sie für uns aus der Zahl der Ersatzmittel für den Sinaigott während der Zeit bis zur Seßhaftigkeit des Volkes in Kanaan aus.

4. In den ersten Zeiten der Erwerbung des Heiligen Landes wird die Vorstellung, daß Jahwe in Zeiten der Not den Seinen vom Sinai her zu Hilfe herbeieilt, wie wir sie aus dem Deboraliede kennen gelernt haben, den religiösen Anforderungen an die Nähe des Gottes Jahwe entsprochen haben, 1 Sam 7, 10 wird z. B. solch plötzliches Eingreifen Jahwes im Gewitter beschrieben, ähnl. Jos 10, 10. Solange das Volk in seinen Wohnsitzen noch nicht zur Ruhe gekommen war, wurde die religiöse Forderung eines ständigen Wohnens der Gottheit in dem Lande Kanaan noch nicht unbedingt erhoben. Als aber das Volk seßhaft geworden war und sich in die Kultur der Kananäer hineingelebt hatte, wurde das anders. Ein Gott, der in fremdem Lande wohnt, konnte den Israeliten auf die Dauer nicht genügen, und so sehen wir denn, wie sich in den Versuchen, Verbindungslinien zwischen Jahwe und seinem Volke zu ziehen (Ex 33), das heiße Verlangen widerspiegelt, den Gott ständig in erreichbarer Nähe zu haben. Demgegenüber gab es aber auch Kreise, die sich den Göttern der Unterjochten, den Bealim, zuwenden wollten. So entstanden im Israelitentum Kompromißformen der Religiosität, die dem alten

Jahwegedanken gefährlich wurden. Es hat sich bis weit in die prophetische Zeit hinein in der Erinnerung der besten Kreise des Volkes der Eindruck erhalten, daß die reine Jahwereligion durch die Verbindung mit dem Baalismus eine Depravation erfahren habe (Am 5, 25; Hos 2, 16f.; 9, 10f.; 11, 1f.; 13, 4ff.; Jer 2, 2ff.). Einen Höhepunkt solchen religiösen Synkratismus' bezeichnet die Regierung des israelitischen Königs Ahab, dessen Gattin Izebel von Tyrus den tyrischen Baalkult auf gewaltsame Weise in Israel heimisch zu machen versuchte unter gleichzeitiger Schädigung des nationalen Jahwekultes. Diese Gefahr weckte den Eifer frommer Kämpfer für Jahwe, deren gewaltigster Elia war. Der Erzählungszyklus [1]), der die Person des Elia zum Hauptthelden hat, stammt aus jenen Kreisen, die sich die Verteidigung ihrer durch die politischen Einflüsse scharf geschädigten Väterreligion angelegen sein ließen. Es ist nun leicht begreiflich und wird durch die Erfahrung auch sonst bestätigt, daß man in solchen Fällen mit dem Bestreben, die altüberkommene Religion in ihrer Reinheit zu erhalten, nur zu leicht in ein Extrem verfällt. So ist es auch diesen Kreisen ergangen; sie hielten an Vorstellungen fest, die ganz andere Kulturverhältnisse voraussetzten und nicht mehr in ihre Zeit paßten, die für uns aber zur Rekonstruktion der alten Nomadenreligion überaus wertvoll sind.

In der Eliaperikope weist Jahwe noch völlig die Spuren des alten Wüstengottes auf, er wohnt noch auf dem Gottesberg — hier Horeb genannt — und ist, wie es scheint, auch noch völlig an ihn gebunden. Will man mit Jahwe in unmittelbare persönliche Berührung kommen, so muß man zum Horeb hinauspilgern. Die religiöse Forderung einer Kommunikation zwischen dem Gotte und den Seinen wird durch Mittelwesen erfüllt. Zu solchen Zwischenwesen gehört der Engel, der dem Elia erscheint (1 Kö 19, 5 und 7; 2 Kö 1, 3). Der Engel ist hier nicht als eine Erscheinungsform Jahwes aufzufassen oder gar ein aus religiöser Scheu vor anthropomorphistischen Aussagen über Gott eingeschobener künstlicher Ersatz für den persönlichen Jahwe, wie sonst so häufig [2]), sondern deutlich ein von Jahwe ausgesandter Bote, der Elia an den Horeb zu leiten hat. Die Figur des hier in einer alten und kritisch unanfechtbaren Stelle als selbständige Persönlichkeit neben Jahwe erscheinenden מלאך יהוה gehört gewiß einer

[1]) Die ältere wertvollere Schicht umfaßt die Kapitel 1 Kö 17—19 (mit Ausnahme von 18, 31. 32a und 19, 9b — 11a α); 21, 1—20b α und vielleicht V. 27 bis 29; 2 Kö 1, 2—4. 17 bis אליהו, vielleicht auch V. 5—8.

[2]) Z. B. Ex 3, 2 (s. ob. S. 4), ferner Gen 22, 11, verglichen mit V. 12 ממני und V. 14 oder Gen 16, 7. 9. 10. 11, vgl. mit V. 13 u. ö.

alten volkstümlichen Vorstellung an und mag hier als eine geeignete Hilfsvorstellung in die Religion eingeführt sein, um eine Verbindungslinie zwischen dem fernen Gotte und dem in Kanaan ansässigen Volke herzustellen.

Neben dem Engel kommen Naturmächte als Jahwes Boten in Betracht, wie die Wolke, die den Regen herbeibringt 18, 44, das Feuer, das von Jahwe (מאת יהוה 18, 38 nach LXX Vulg. Trg.) und nicht vom Himmel kommt — in deutlichem Unterschiede gegen die Vorstellung der jüngeren Schicht der Eliasagen (2 Kö 1, 10), oder der „Wind“ Jahwes, dessen Wirkung das plötzliche Erscheinen und Verschwinden des Propheten zugeschrieben wird (18, 12) — Vorstellungen, die, wenn auch in poetischer Form als Archaismen, noch Ψ 104, 3 f. durchklingen.

Ein weiteres Mittelwesen scheint auch „das Wort Jahwes“ gewesen zu sein. Es ist jedenfalls ein auffallend feiner Unterschied zu konstatieren im Gebrauch der Phrasen ויהי דבר יהוה אל אליהו (17, 2.8; 18. 1; 21, 17, 28), solange Elia fern vom Horeb weilt, und ויאמר יהוה, solange Elia auf dem Horeb sich befindet und hier persönlich mit Jahwe verkehrt (19, 15). Dadurch wird die Stimme, die Elia (V. 13) hört, als Jahwes Stimme bezeichnet[1]. Man darf wohl daraus schließen, daß hier ein geflissentlicher Unterschied zwischen mittelbarem und unmittelbarem Reden mit Gott gemacht werden soll. Das Wort spielt ebenso wie der Name in der Antike eine weit selbständigere Rolle, als wir nachempfinden können, wir befinden uns hier bereits auf dem Wege zu einer Personifikation des Wortes. Das Wort ist, nachdem es von Gott gesprochen ist, eine selbsttätig wirkende Kraft, die wie ein Blitz an irgendeiner Stelle der Erde verheerend einschlagen kann (Jes 9, 7) oder an Menschen tödliche Wirkungen hervorruft (Hos 6, 5; Sap 18, 15 f.). So werden auch in dem babylonischen Weltschöpfungsepos die wunderbaren Wirkungen gepriesen, die das Wort Marduks auf die Entstehung von Himmel und Erde ausübt (Enuma eliš Taf. IV, V. 21 ff. in Keilinschr. Bibliothek Band 6, I. Hälfte S. 22 f.)[2]. Ähnlich müssen wir uns danach auch vorstellen, wenn Elia zu Jahwe betet (17, 20 f.; 18, 36 f.; 19, 4 f.) oder Jahwe erhört (17, 22), daß die Worte als geheime Boten von hüben nach drüben gehen (1 Sam 3, 21).

In engstem Zusammenhange steht auch hier die Vorstellung vom Wohnen Jahwes auf dem Horeb mit seinen naturhaften Eigen-

---

[1]) Die Verse 19, 9b—11aα (bis לפני יהוה) sind ein unglücklicher Zusatz und kommen deshalb für uns nicht in Betracht.

[2]) Cf. Smend, Lehrbuch der Alttest. Religionsgeschichte², S. 445 f.

schaften: Majestätische Naturphänomene sind auch hier mit der Erscheinung Jahwes verbunden, erst der vor Ausbruch eines Gewitters so oft verderbliche Orkan, der unter mächtigem Sausen Berge zerbricht und Felsen zerschmettert[1]), dann das durch den Donner hervorgerufene Erbeben der gesamten Natur, dann das Feuer — aber darin geht diese Theophanie (1 Kö 19, 11 f.) über die der alten Sagen hinaus, die Naturerscheinung ist nur der Vorbote der Erscheinung Jahwes, das Göttliche selbst manifestiert sich erst in der himmlischen Ruhe nach dem Sturm. Gott ist nicht mehr die animistisch beseelte Gewittererscheinung selbst, sondern diese ist nur die Begleiterscheinung, wie einst die alten meteorologischen Mächte, die den Sinai umschweben, Gott selbst hat sich seiner Naturfesseln entrafft. Ebenso thront er zwar noch in einsamer Größe auf dem Horeb, aber er greift doch machtvoll durch seine Boten ein in die Welt und leitet die Geschicke seines Volkes. Die Beschreibung der Theophanie hat gewisse Ähnlichkeit mit der in Ex 19, und auch hier gewinnen wir den Eindruck, daß die Epitheta für die Gewittergottvorstellung nicht völlig ausreichen; die Reihenfolge, nach der das Feuer den Abschluß der Erscheinung vor der דממה דקה bildet, dann das Wort רעש lassen auf die vulkanische Natur Jahwes schließen (s. S. 16).

Ob die Höhle (המערה 19, 9 zum ersten Male genannt) etwas zu bedeuten hat, vielleicht dieselbe ist, die Ex 33, 22 נקרת הצור genannt wird (Gunkel, Elias S. 23), läßt sich nicht feststellen. Da aus Ex 3 u. a. hervorgeht, daß der ganze Berg als heilige Stätte in Betracht kommt, so wird der Höhle innerhalb dieses Ḥimâ schwerlich eine selbständige Bedeutung, etwa als heilige Höhle, die letztlich auf die Verehrung chthonischer Gottheiten deuten würde, eignen. Wenn wirklich auf den Artikel etwas zu geben ist, so wird die Höhle der Sage nur bedeutungsvoll sein als die Stätte, wo Mose einst Gott geschaut hat. Die Sage selbst aber ist nicht ursprünglich, sondern eher eine Ausmalung bzw. Milderung der alten Sagenform, nach der Mose unmittelbar mit Gott auf dem Gipfel des Berges zusammengekommen ist. Die Höhle kann deshalb doch existiert haben und den Umwohnern des Berges bekannt gewesen sein.

Die Eliasagen reflektieren den Eindruck, den diese Heldengestalt auf seine Zeitgenossen gemacht hat, schwerlich stehen sie in einem allzugroßen Abstand von den in ihnen geschilderten Er-

---

[1]) Mir scheint die Auskunft Klostermanns, daß vor חזק ein קול (wie Ex 19, 16) ausgefallen sei, glücklicher als die Streichung der zu רוח nicht passenden Worte וחזק bis סלעים.

eignissen. Auch bei ihnen wird es sich um zunächst mündlich kolportierte Einzelanekdoten handeln, die ein gottbegnadeter Erzähler gesammelt und ungefähr in die uns vorliegende Form gebracht hat. Anfang und Schluß der Erzählungen fehlen, letzterer ist ersetzt durch 2 Kö 2, 1—18, ein aus einer anderen Quelle, die die Taten des Propheten Elisa verherrlicht, stammendes Stück. Die Eliasagen sind für uns eine wertvolle Quelle zunächst für die religiöse Denkweise der Kreise, aus denen sie stammen, so wenig wir sie auch im einzelnen für objektiv historisch halten können.

Wir erkennen aus ihnen, daß die Leute um Elia mit einem durch den Kampf besonders angefeuerten Eifer für die nach ihrer Meinung „reine Religion" der Nomadenzeit eintreten. Sie verehren in Jahwe den alten auf dem Gottesberge Horeb wohnenden Naturgott. Gleichwohl aber können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß die derartigen religiösen Vorstellungen mehr theoretischer als praktischer Art waren. Ältere überkommene und neuere religiöse Gedanken stehen unausgeglichen nebeneinander. In Wahrheit ist der Gott des Elia doch ein ganz anderer als das alte Naturnumen Jahwe vom Sinai. Die Macht des Sinaigottes war auf seinen heiligen Temenos beschränkt, des Elia Gott wirkt machtvoll auch in der Ferne, er leitet die Geschicke nicht nur seines eigenen Volkes, sondern wirkt auch auf die Länder fremder Götter ein, wie z. B. auf das aramäische Reich von Damaskus (19, 15), ja bei Elia hat der Gott schon bewußt ethische Züge, er ist der Gott des Rechts, der den Justizmord an Nabot an dem gottlosen Könige straft und sich der unglücklichen Witwen und Waisen annimmt. Elia beherrscht — wie Gunkel das ausdrückt (a. a. O. S. 54) — bereits „die Stimmung des Monotheismus". Mit einer so gereiften Gottesidee verträgt sich genau genommen die Vorstellung einer räumlichen Beschränktheit der Gottheit nicht mehr, auch wenn man durch die Annahme von Zwischenwesen die Kluft einigermaßen zu überbrücken sucht. Die Kreise um Elia stehen mithin z. T. auf einem religiösen Niveau, das sie über die Kreise des Volkes, das infolge seiner Verquickung Jahwes mit Baal noch tief im Naturdienst steckt, weit erhebt, z. T. sind sie — man könnte sagen künstlich oder geflissentlich — reaktionär, indem sie trotz der veränderten Zeitverhältnisse an alten Formen haften geblieben sind.

Die eigenartige Stellung, die Elia unter seinen Zeitgenossen einnahm, läßt erkennen, daß das Volk im allgemeinen anders dachte als Elia, daß es sich von der Sinaivorstellung schon völlig emanzipiert hatte. Lebendig ist die Vorstellung nicht mehr im

Volke, sie mutet an wie ein künstlicher Anachronismus. Das historisch Wahrste innerhalb der Eliaperikope ist vielleicht die Schilderung der Verzweiflung des Jahwestreiters (19, 4. 14). Elia fühlt sich allein, von allen verlassen, das Werk seines Lebens ist ihm nicht gelungen. Einst hatte er das Volk Jahwes hinter sich gehabt (Kap. 18), aber die Idee, für die er kämpfte, hatte auf die Dauer in dem lebendigen Glauben des Volkes keine Wurzel geschlagen. Für das Volk wohnte Jahwe schon im Gelobten Lande, die alte reine Religion der Wüstenzeit war unwiederbringlich dahin. Elia war vielleicht der letzte, der bewußt und nachdrücklich an der alten Horebvorstellung festhielt.

Wir werden nicht daran zweifeln dürfen, daß das Auftreten des Elia viel dazu beigetragen hat, den Sieg des Jahwismus in Israel zu sichern, freilich eines Jahwismus, der etwas anders aussah als der des Elia seiner äußeren Form nach, und den veränderten Zeitläuften besser angepaßt war. Seine auf die Reinheit der Väterreligion gerichteten Ideen sind nicht verloren gegangen; wenn sie auch nicht populär geworden sind, so pflanzten sie sich doch fort in kleineren Kreisen oder in der Form von Sekten. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Rekabiten in einem Zusammenhange mit der religiösen Bewegung stehn, die von Elia ausging. Der „Vater“ dieser Sekte (Jer 35, 6) Jonadab ben Rekâb war ein Zeitgenosse Jehus (2 Kö 10, 15 ff.) und damit auch des Elia. Auch er war ein „Eiferer“ für Jahwe und stiftete eine Sekte mit der Aufgabe, die Wüstenreligion, die goldene Zeit des Jahwismus (vgl. Am 5, 25; Hos 2, 16 f.; 9, 10 f.; 13, 4 ff.; Jer 2, 2 ff.) auch im Kulturlande zu erhalten, deshalb lebten sie ganz nach Nomadenart und hielten sich von allen Einflüssen der Kultur fern. Daß sie noch an der Sinaiwohnung ihres Gottes festhielten, könnte man vielleicht aus der Art ihrer Lebensweise schließen, doch besitzen wir keine Angaben darüber.

5. Aus der Eliaperikope haben wir den Eindruck gewonnen, daß die alte Vorstellung, nach der Jahwe auf dem Sinai wohnt, zur Zeit des Ahab keine lebendige Vorstellung im Volke mehr war. Wir werden es von vornherein für wahrscheinlich halten und es im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung bestätigt finden, daß die Israeliten schon viel früher, schon zur Zeit Davids, mit dieser Anschauung gebrochen haben. Wir befassen uns daher in diesem Abschnitt nur noch mit der Frage, wie sich die späteren literarischen Kreise mit den alten Sinaisagen abgefunden haben, und was für Material die Anspielungen der Späteren auf die Sinaizeit für unsere Kenntnis der traditionell gewordenen Anschauungen über jene Zeit etwa noch bieten.

Die Formen, in denen sich die alten Kernsagen beim Jahwisten und Elohisten widerspiegeln, haben wir im einzelnen bei der Analyse der in Betracht kommenden Exoduskapitel kennen gelernt. Beide sehen in der Sinaizeit eine vorübergehende Episode während des Wüstenzuges der Israeliten und machen zum Inhalte der Sinaiszene die Gesetzgebung. Da in den Eliasagen der Sinai noch nicht Gesetzesberg ist, so werden wir annehmen dürfen, daß sie ihrem Inhalte nach älter sind als das Buch des Jahwisten. Möglicherweise hat sich die Umwandlung des Gottesberges in den Gesetzesberg erst innerhalb der jahwistischen Schule vollzogen.

Vom Standpunkte einer gereifteren theologischen Erkenntnis aus benutzt D die alten Exodussagen als Folie für seine ethischen Lehren. D deutet die alten Sagen allegorisch und sieht in ihnen gewissermaßen Gleichnisse zur Illustration typischer Frömmigkeitsideale. So haben alle Einzelheiten des göttlichen Dramas am Sinai für D einen besonderen theologischen Zweck: Darin, daß Jahwe nur seine Stimme hören, nicht aber seine Gestalt sehn läßt, erkennt D einen Fingerzeig Jahwes, der das Volk davor bewahren soll, sich ein Bildnis von Gott zu machen (Dt 4, 12. 15ff.). Die Feuer- und Wolkensäule repräsentiert Jahwes, höchstes Gottvertrauen herausfordernde, väterliche Fürsorge für sein Volk (1, 31 bis 33); nach einer anderen Stelle versinnbildlicht die Feuererscheinung Jahwes Eifersucht (קנאה) 4, 24. Die Erscheinung der Herrlichkeit und Größe Jahwes, die mit Entsetzen erfüllt, aber doch nicht tödlich wirkt, soll dem Volke einen Begriff von der Wucht der Verantwortung geben, die sich aus dem Bundesschlusse mit einem solchen Gott ergibt 5, 20 ff.

Auch in der Darstellung der Ereignisse selbst hat D die Sagen seiner anders gearteten Gottesanschauung angepaßt. D steht der Quelle E weit näher als dem Jahwisten, so blickt Dt 4, 10—12; 5, 4 auf Ex 19, 16—19 (E) zurück, ebenso Dt 5, 21 ff. auf Ex 20, 18 bis 21, auch nennt D wie E den Gottesberg Horeb (Dt 1, 2 u. ö.), gleichwohl weist die Ausdeutung der ursprünglichen Tradition durch E und D sehr charakteristische Unterschiede auf. So ist beachtenswert, daß bei D die Feuererscheinung auf dem Berggipfel עד לב השמים reicht 4, 11 [1]), durch die vom Sinai bis in den Himmel hineinreichende Feuerflamme wird die räumliche Verbindung zwischen Berg und Himmel nicht unterbrochen. Wenn wir damit noch 4, 36 vergleichen, wonach Gott nicht vom Horeb, wie Ex 19, 19, sondern vom Himmel herab geredet hat, so erkennen

[1]) Es ist für unsere Frage ziemlich gleichgültig, ob die betreffenden Verse zu D^1, D^2 oder D^x gehören, da die einzelnen Schichten ineinander in ihrer religiösen Tendenz nahe verwandt sind.

wir die Absicht Ds, die Kundgebung Jahwes so darzustellen, daß Jahwe den Himmel überhaupt nicht verlassen hat. Die Feuererscheinung auf dem Berge ist nur eine von Jahwes Wesen durchaus verschiedene Manifestation, nicht Jahwe selbst oder auch nur eine Hülle Jahwes (ähnlich Neh 9, 13).

P deutet nicht wie D die Sagen allegorisch, dafür aber erlaubt er sich weitgehendste Eingriffe in die Form der Sagen selbst, indem er sie nach Maßgabe seines Systems umwandelt. So unterschlägt er völlig den für den Ehrgeiz der späteren Juden empfindlichen Aufenthalt des Mose in Midian und verlegt die Berufung des Mose aus dem Gebiete der Midianiter nach Ägypten (Ex 6,2 bis 13; diese Verse schließen sich unmittelbar an 2, 23—25, wo von der Not der Israeliten in Ägypten die Rede ist). Bei der Einleitung der Sinaigesetzgebung Ex 24, 15—18 gebraucht P äußerste Vorsicht in der Verwendung der archaistischen Ausdrucksweise: Was auf dem Sinai in die Erscheinung tritt, ist der כבוד יהוה 16 f., „das ist kein persönliches Entgegentreten Gottes, sondern vielmehr der Saum seines Gewandes, womit dem Volke mehr der Abstand von Gott als dessen Nahesein zum Bewußtsein gebracht wird“ (Holzinger, Exodus S. X). Die Wolke dient dazu, diesen Kabod Jahwes zu verhüllen, ihn vor profaner Annäherung des Irdischen zu hüten[1]). Nur einmal ist es Mose vergönnt gewesen, nach sechstägiger kultischer Vorbereitung die Hülle zu sprengen und sich der Herrlichkeit Gottes zu nähern 24, 16. 18. Diese eine Vergünstigung an Mose konnte P nicht aus der Welt schaffen, wenn er an der Gesetzgebung durch Mose festhalten wollte — später wurde Mose nicht wieder vorgelassen (40, 35).

Die Wolkensäule ist P geläufig, er nennt sie meist nur הענן, seltener ענן יהוה (Ex 40, 38; Nu 10, 34), die Feuersäule heißt מראה אש. Während der Wüstenwanderung gibt sie die Direktive Ex 40, 34 bis 38; Nu 9, 15—23 (cf. auch Neh 9, 12. 19). Jahwe leitet das Volk selbständig durch die allen sichtbare Bewegung der Wolke, ohne Vermittlung des Mose Nu 9, 15 ff. (im Gegensatz zu Ex 33, 9 u. a.). In den Ruhepausen lagert die Wolke auf der Wohnung Nu 9, 15. 17. 20, nämlich der Stiftshütte, der Projektion des späteren jerusalemischen Tempels in die Wüstenzeit bei P; damit verbindet P die Sinaivorstellung mit derjenigen, wonach Jahwe im Allerheiligsten auf der Deckplatte der Bundeslade erscheint Ex 25, 22; Lev 16, 2 u. a. Die Wolke ist natürlich nicht mehr irgendwie mit Jahwe identisch, sie gehört ihm nur insofern an, als er sie ge-

[1]) Ausführlicheres über die Beziehung von הענן zum כבוד יהוה s. bei v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes, Gießen 1900 S. 50—55.

sandt hat und durch sie Zeichen gibt; die Bewegungen der Wolken werden als eine Weisung Jahwes (פי יהוה Nu 9, 20. 23) aufgefaßt. Das Ganze sieht aus wie eine Art Mechanismus, der von Jahwe im Himmel in Bewegung gesetzt wird. Ähnlich ist die Anschauung Ψ 78, 14. Nach Ψ 105, 39 erblickte man in den durch die Wolke gegebenen Kundgebungen Jahwes besondere Beweise seiner Güte, indem die Wolke die Israeliten vor den Sonnenstrahlen schützen (מסך), und nachts ihnen Licht spenden sollte.

In der Denk- und Sprechweise der späteren Hebräer begegnet uns die alte Sinaivorstellung noch häufig, besonders in rhetorischen Wendungen und auf dem Gebiete der Kunstpoesie. Das Deboralied ist sicherlich noch kein solches Kunstprodukt, das Jahwes Erscheinen vom Seïr und dem Gefilde Edoms nur als rhetorische Einleitung benutzt hätte, da auch die sonstigen Züge des Liedes auf einer Linie mit der Sinaivorstellung liegen (s. oben S. 54f.). Dagegen scheint mir eine solche rhetorische Einkleidung vorzuliegen in dem sogenannten Segen des Mose Dt 33: Die spezielle Aufführung der drei Gebirge Sinai, Seïr und Paran sticht merkwürdig gegen den sonst ganz allgemein gehaltenen Inhalt des Rahmens (V. 2—5 und 26—29, der möglicherweise ein selbständiger und mit dem übrigen nur künstlich in Verbindung gebrachter Psalm ist) ab, und außerdem hat die Gewitterbeschreibung im Gedichte selbst keinen konkreten Anlaß. Der eigentliche Ausgangspunkt Jahwes ist der Himmel 26 (cf. Ψ 68, 34 רכב בשמי שמי קדם, dieselbe Phrase wie Dt 33, 26, nur die ganzen Himmelsregionen umfassend), von dort her kommt er in seiner Hoheit auf den Wolken. Wir haben hier höchstwahrscheinlich eine von Ri 5, 4 abhängige poetische Ausschmückung. Die רבבת קדש V. 2 bieten uns keine Handhabe zum Verständnis des Ausgangspunktes Jahwes. Da sie auf einer Linie mit den erwähnten Gebirgen angeführt werden, so müßten wir uns diese Myriaden des Heiligtums als überweltliche Mitbewohner der heiligen Berge denken, also etwa als die Mittelwesen, die den Konnex zwischen Jahwe und seinem Volke herstellen. Wahrscheinlich aber hat auch hier eine irdische Lokalität, wie מִמְּרִבַת קָדֵשׁ oder ähnliches, gestanden. Originell ist in unserem Verse nur die Erwähnung des Gebirges Paran (wie später Hab 3, 3), womit vermutlich der Höhenzug zwischen dem Edomitergebirge und der Sinaihalbinsel gemeint ist; vielleicht ist es auch ein einzelner Berg, nach Wetzstein der Gebel el-makrah (Frz. Delitzsch, Genesis[4] S. 587). Der Verfasser hat mit der Erwähnung dieses Berges seine Vorlage (Ri 5) offenbar absichtlich etwas variieren wollen. Das Gebirge spielt gewiß dieselbe Rolle wie das Edomitergebirge in Ri 5, es begrenzt den Horizont der südlichen Judäer.

Die Verse Ri 5, 4 f. finden sich mit geringen Modifikationen wieder Ψ 68, 8 f.; auch das rätselhafte זה סיני fehlt nicht. Am wahrscheinlichsten hat der Psalmist aus dem Gedächtnis zitiert. Die Worte זה סיני werden dadurch als ein uralter Schreibfehler erwiesen — für זי סיני oder dergl. s. S. 54 —, dessen Wortlaut man aus frommer Scheu beibehielt und mit dessen Sinn man sich abfand, so schlecht und gut es eben ging [1]). Ob dieses Einschreiten des Vulkan- und Gewittergottes hier nur rhetorische Einkleidung ist oder organisch mit den in dem Psalm geschilderten Ereignissen zusammenhängt, läßt sich nicht sicher feststellen, der enge Anklang an Ri 5 macht jedoch die letztere Annahme nicht gerade wahrscheinlich. Der Psalm selbst ist im einzelnen recht dunkel, die meisten Gelehrten haben den Eindruck, daß ein ganz bestimmtes Ereignis den Hintergrund bildet, ohne daß es gelingen will, dieses herauszuschälen. Mir scheint dieser Eindruck auf einem Mißverständnis des V. 16 zu beruhen, ich halte deshalb den Inhalt des Psalmes mehr für einen allgemeinen Überblick über Jahwes Großtaten in der Vergangenheit. Jedenfalls ist der Psalm recht jung. Das ergibt sich aus der Fülle von Anspielungen und Zitaten aus älteren Schriften (s. dazu Grill, Der achtundsechzigste Psalm, Tübingen 1883 S. 191 ff.), sowie mit der notwendigen Vorsicht, auch aus dem sprachlichen Material (cf. Giesebrecht ZATW 1880 S. 331). Duhm hält ihn für sadduzäisch, von einem Priester und Anhänger des Alexander Jannaeus verfaßt. Dieser Datierung würde freilich eine wichtige Stütze entzogen, wenn sich die Erwähnung des Basangebirges V. 16 als irrtümlich erwiese (s. unten).

In V. 16 wird zweimal הר בשן genannt, darin erblickte man meist das sicherste Zeichen einer konkreten Situation, aus der der Psalm heraus entstanden ist. Man nahm an, daß es sich um eine Schlacht handelte, die die Juden in Basan ausfochten. Nun aber ist einmal die Bezeichnung des Basanberges als Gottesberg auffallend, mag man nun darunter das Haurangebirge (Wetzstein) oder das Golangebirge (Nowack, Duhm) oder den Hermon (Bäthgen) verstehn. Im Munde eines spätlebenden Juden könnte diese Bezeichnung doch nur ironisch oder als Abweisung einer unberechtigten Anmaßung gemeint sein. Dazu kommt, daß, wenn es sich um Schilderung der besonderen Eigenschaften des Basanberges handelt, seine Bezeichnung als Gottesberg und als Kuppenberg (etwa wegen seiner zugespitzten Kraterwände,

[1]) Ebenso pflanzt sich der alte Übersetzungsfehler Luthers in Gen 49, 10 „noch ein Meister von seinen Füßen" durch die Generationen fort, obgleich es schwerlich jemanden gibt, der sich bei den Worten etwas denken kann.

Wetzstein) eine wunderbare Parallele bildeten. Das Wichtigste aber ist, daß die meisten Übersetzungen (LXX, Hier., Symm., Vulg., Peš) überhaupt nicht בשן, sondern רשן (*πῖον*, pinguis) gelesen haben. Die Veränderung von רשן in בשן lag nahe wegen der Erwähnung des Basan in V. 23. Halten wir also die Lesart רשן für die richtige, so ist das Basansgebirge ausgeschaltet und wir gewinnen einen „fruchtbaren Berg" als Epitheton des Gottesberges. Da nun dieser Berg neidisch herabschaut auf den Berg, den Jahwe sich zur ständigen Wohnung auserkoren hat, so liegt es doch am nächsten, in dem Gottesberg den alten, bekannten Gottesberg, den Sinai-Horeb zu sehn (Briggs), der einst Jahwes Wohnsitz war und jetzt voll Neid auf den im Vergleich zu ihm winzigen Zionsberg herabschaut. Wenn wirklich גבננים Bezeichnung einer kraterförmigen Bildung wäre, dann würde das ja auf den alten Vulkan vortrefflich passen. Die „Fruchtbarkeit" des Gottesberges ist nur eine spätere Ausmalung der für wunderbar gehaltenen Eigenschaften dieses Berges. Unsere Annahme wird gestützt durch die Erwähnung des Sinai in V. 18, wo für das unverständliche בם סיני zweifellos, wie Dt 33, 2 במסיני = מסיני (א)ב zu lesen ist. 18^b lautet demnach: „Er kommt vom Sinai ins Heiligtum." Die Worte vorher (18^a) scheinen dann das feierliche Gepränge zu schildern, mit dem Jahwe vom Sinai zum Zion übersiedelt. Die Worte: „Der Wagen Jahwes sind zwei mal Zehntausend mal Tausend" sind freilich kaum richtiger Text. Besonders שנאן ist anstößig; dafür שאנן (Aq. Symm. und danach Bäthgen) oder ישראל (Lagarde, Bickell) einzusetzen, beseitigt die Schwierigkeiten nicht. Bedeutet שנאן wirklich „Wiederholung, Verdoppelung", so ist es noch am besten als übertreibender Zusatz eines aramäisch sprechenden Lesers aufzufassen. Es bliebe also übrig: „Mit Jahwes Kriegswagen, ungezählten Tausenden (l. אלף) kommt der Herr vom Sinai ins Heiligtum". Die himmlischen Kriegswagen sind eine bekannte mythologische Vorstellung (2 K 2, 11; 6, 17; 2 Mack 10, 29 f., zu der großen Zahl Dan 7, 10; cf. auch unten Abschn. VI, Kap. 4).

In V. 19 scheint mir Briggs Auskunft, daß לשכון mit באדם zu verbinden sei, sehr glücklich wegen des Gegensatzes zu עלית למרום. Die Worte ואף סוררים erweisen sich schon durch ihre unmögliche Verbindung mit לשכון als im Kontexte verdächtig. Es könnte eine tendenziöse Zusatzbemerkung sein aus Kreisen, die darüber diskutierten, ob die Entweihung des Tempels zur Zeit des Antiochus Epiphanes die Gegenwart Jahwes im Tempel ausschlösse oder nicht. Der Verfasser be-

kennt sich durch diesen Zusatz zu den Anhängern der letzteren Richtung. Die Worte שבית שבי erinnern an Ri 5, 12: Jahwe macht Gefangene, um den Seinen Gelegenheit zu geben, (von der Beute) ihm Gaben darzubringen im Tempel. Die Entgegennahme solcher Gaben durch Jahwe wird dann die Veranlassung, daß Jahwe sich unter den Menschen aufhält — ein naiver Gedanke, daß Jahwes Wohnen unter den Menschen (באדם), d. h. im Tempel, eine Folge der ihm dort dargebrachten Geschenke und Opfer ist. Der Gegensatz zu לשכן באדם ist עלית למרום, dadurch verrät der Dichter, daß er weiß, daß Jahwes eigentliche Wohnung im Himmel ist, ähnlich wie 1 Kö 8, 27.

Die Verse 16—19 lauten also: „Berg Gottes, fruchtbarer Berg, vielkuppiger Berg, fruchtbarer Berg, was schaut ihr, kuppige Berge, neidisch herab auf den Berg, den Gott sich zur Wohnung auserkoren, und da Jahwe für immer bleiben will? Mit Jahwes Kriegswagen, ungezählten Tausenden, kommt der Herr vom Sinai in das Heiligtum. Du steigst zur Höhe empor, (aber) machst Gefangene (und) nimmst Gaben an, um unter den Menschen zu wohnen.“

Die Verse sind eine poetische Ausmalung des Einzugs Jahwes in den Tempel Salomos. In der Phantasie des spät lebenden Dichters verdichtet sich die Vorstellung des 1 Kö 8, 1—11 beschriebenen Einzugs Jahwes in die Form, daß Jahwe in feierlichem Zuge an der Spitze seines himmlischen Heeres vom Sinai zum Zion übergesiedelt sei, um diese Stätte als seine irdische Wohnung für alle Zeiten einzuweihen. Da seine eigentliche Wohnung jedoch der Himmel ist (V. 19), so ist die Duhmsche Annahme, daß die Worte von שנאן bis בקדש in V. 18 eine echtrabbinische Glosse verraten, nicht nötig. Richtig ist daran, daß eine so massige Vorstellung der Denkungsart der späteren Zeit, wie sie besonders in den Pseudepigraphen üppig ins Kraut schießt, angehört. Im Unterschiede von diesen Versen blicken V. 8 ff. mehr auf die Ereignisse bei der Eroberung des Landes Kanaan, aus denen auch das unserem Psalm vorbildliche Deboralied entstanden ist.

Der reichliche Regenguß, von dem in V. 10 die Rede ist, soll offenbar an das in Ri 5, 20 ff. so bedeutsame Gewitter während der Schlacht am Qišon erinnern. Der masoretische Text der V. 10 und 11 wird durch die Übersetzungen bestätigt, ich glaube deshalb nicht, daß so eingreifende Änderungen nötig sind, wie sie Duhm und Briggs vornehmen. Nur statt תניף wird nach V. 9 und Ri 5, 4 תטיף zu lesen sein, außerdem wird mit den Übersetzern נחלתך zum ersten Versgliede zu ziehen sein.

Da nun הטיף nur mit אל oder על konstruiert wird, so liegt es nahe anzunehmen, daß ein Abschreiber ein ursprüngliches אל als אֵל gelesen und in das ihm geläufigere und respektvoller klingende אלהים erweitert habe; derselbe Abschreiber hat dann in der zweiten Vershälfte, in der eine Hebung zu wenig ist, ursprüngliches אלהים (für יהוה) fortgelassen (so auch Briggs). In V. 11 ist nur die zweite Hälfte um eine Hebung zu kurz. Da das לעני ohne Beziehung ist, so ist anzunehmen, daß davor ein dem תכין paralleles Verbum ausgefallen ist, vielleicht היטבת oder dergleichen. Dadurch ist dem Parallelismus membrorum durchaus genügt und der Sinn verständlich gemacht. In V. 10 sind Parallelen נחלתך und נלאה, in 11 חיתך und עני, dabei gehören auch נחלתך und חיתך einerseits und נלאה und עני andererseits unter sich zusammen. Aus diesem doppelten Parallelismus ergibt sich für חיה hier die Bedeutung „Schar, Anzahl" wie 2 Sam 23, 13 und, maskulinisch חי, 1 Sam 18, 18 und das arabische ḥajj. Also lauten die Verse: „Reichlichen Segen ließest du triefen auf dein Erbland und das Ermattete richtetest du, Jahwe, auf, du richtetest auf deine Schar, die in ihm wohnte und mit deinen Wohltaten (tatest du wohl), Gott, dem Elenden."

Unser Dichter faßte also das Gewitter in dem Sinne auf, wie man es in Palästina gewohnt war, als ein Segen für das Land und seine Bewohner, als die Hauptquelle für Wohlstand. Im Deboraliede kam das Gewitter als Unheil stiftendes Moment in Betracht, und der Vorteil auf seiten der Israeliten war nur die Kehrseite des Unglücks der Feinde.

Da den beiden Partien, die von uns besprochen sind, ein bestimmtes Ereignis, das den Psalm veranlaßt haben könnte, nicht zugrunde liegt, so ist es auch wahrscheinlich, daß der ganze Psalm allgemein, etwa als ein Rückblick auf Jahwes Wirken in der Geschichte Israels aufzufassen ist, zumal es hauptsächlich nur die Verse 16—19 waren, in denen man den Widerhall bestimmter Ereignisse herauszuhören glaubte. Der Psalm schildert, wie die Feinde, die רשעים, zerstieben, wenn Jahwe sich aufmacht. Die Gerechten aber frohlocken 2—4, darum gehört ihm Preis und Dank, dem Vater der Witwen und Waisen, dem Beschützer der Einsamen und Gefangenen 5—7, ihm, der einst an der Spitze seines Volkes herankam und reichlichen Regen spendete über das Gelobte Land, so daß alles Ermattete wieder aufatmete unter Gottes Segen 8—11. Die folgenden Verse scheinen in einzelnen Details die erfolgreichen Kämpfe während der Eroberung des Heiligen Landes auszumalen mit deutlichen Anspielungen an Ri 5, besonders

V. 13b an Ri 5, 30; 14aα an 5, 16, sie sind aber schwer verständlich und offenbar stark verderbt. Als nächstes Ereignis beschreibt der Dichter den feierlichen Einzug Jahwes vom Sinai in den Tempel Salomos 16—19, und schließt daran einen erneuten Lobpreis des Gottes, dessen Hülfe man nun täglich erfährt, der die Feinde zerschmettert, sie vom hohen Basan herab oder aus tiefem Meeresgrunde heraufholt (zu verstehen nach Am 9, 2 f.), um sie der Rache der Israeliten preiszugeben 20—24, und dessen Taten man in prächtigen Siegesfesten im Tempel feiert 25—28. Dann bittet der Psalmist (l. צַוֵּה אלהים) um Jahwes weitere Hülfe und die Bestrafung der fremden Mächte 29. 30a. 31, um in messianischem Ausblick der Zeit zu gedenken, wo alle Nationen zur Huldigung Jahwes nach Jerusalem kommen 30b. 32, und endlich unter erneuter Aufforderung zum Dank gegen Jahwe zu schließen 33—35.

Das Ganze ist zu deuten als ein Bekenntnis des Dichters zu Jahwe und ein Hymnus auf seine Macht und Güte. Das Verständnis ist dadurch erschwert, daß er, wie Duhm richtig bemerkt, zu wörtliche Anleihen an die alten Schriften macht, die er häufig unter gänzlicher Geringachtung des Zusammenhanges, in dem sie stehen, nur lose aneinander reiht.

Für unsere Frage ist es interessant und wichtig, aus dem Psalm zu ersehen, wie lange sich der Gedanke an den Sinai als einstige Wohnung Jahwes im Bewußtsein des jüdischen Volkes erhalten hat trotz der Bemühungen der literarischen Kreise, die Bedeutung des Sinai als vorübergehenden Schauplatz der Gesetzgebung herabzudrücken. Die Gewittererscheinung Jahwes im Deboraliede deutet der Psalmist in dem Sinne um, daß Jahwe unter Entfaltung seiner Gewitterherrlichkeit vor dem Volke her an dem Wüstenzuge teilgenommen habe (לפני עמך und בישימון V. 8). Aus V. 5 kann man vielleicht den Schluß ziehen, daß der Ausdruck הרכב בערבות eine alte Wesensbezeichnung ist für den Gott, dessen eigentliche Daseinssphäre die Wüste ist, ähnlich wie der „Dornbuschbewohner“ Dt 33, 16. Daß es in Parallele steht zu לאלהים, wohl ursprünglich ליהוה (im II. Psalmbuche), deutet vielleicht an, daß es mehr ist als ein einfaches, nur dem Zusammenhang an dieser Stelle angepaßtes Epitheton ornans[1]). Was der Dichter unter Jahwes מעון קדש V. 6 versteht, läßt sich nicht feststellen, der Ausdruck ist sehr häufig und an dieser Stelle gänzlich farblos. Ebensowenig geben uns V. 29 f. und V. 36, wo der היכל der Aus-

---

[1]) Grätz konjiziert hier עבות für ערבות, ihm folgen Briggs und mit ? Buhl (in Kittel: Bibl. hebraica), aber ערבות ist als die seltenere auch die glaubwürdigere Lesart.

gangspunkt von Jahwes עֹז, der מקדש der von Jahwes Erhabenheit ist, Aufschluß darüber, ob es sich um irdischen oder himmlischen Ausgangspunkt handelt. Die eigentliche Lebenssphäre Jahwes ist die überirdische Welt, die Komplexe der Himmelsregionen 19. 34. Der Zion ist nur die Stätte, wo er auf der Erde unter den Menschen sich aufhält, um ihre Huldigungen entgegenzunehmen 19. Die Ansicht Bäthgens, daß sich die himmlische Wohnung Jahwes unmittelbar über der irdischen Residenz auf dem Zion befinde, entspricht höchstwahrscheinlich einer tatsächlich zeitweise lebendigen Vorstellung, läßt sich aber aus V. 19 nicht erschließen.

Noch einmal wird Jahwes Erscheinen von den Bergen des Südens geschildert in dem sogenannten Psalm des Habakuk (Hab 3, 3). Mit den Worten: „Eloah kommt von Têmân, der Heilige aus dem Bergland Paran, seine Hoheit bedeckt den Himmel, seine Herrlichkeit (תהלתו) die Erde, beschreibt der Dichter Jahwes Erscheinen zum Weltgericht. Têmân bezeichnet einmal den Süden, ist aber auch Name für eine Landschaft in Edom und könnte hier als pars pro toto aufgefaßt werden. Durch die Erwähnung von Paran werden wir an Dt 33, 2 (S. 67), durch die ganze Theophanie im Gewitter an Ri 5 und an Ψ 68 erinnert. Aus der Verwandtschaft mit den dortigen Beschreibungen werden wir schließen dürfen, daß auch hier dem Dichter der Sinai als Ausgangspunkt der Theophanie vorschwebt, wenn auch er selbst vermutlich nicht mehr an der Wohnung auf dem Sinai festhält. Er bewegt sich in archaistischen Wendungen und versetzt sich im Geiste in die alte klassische Zeit des Jahwismus am Sinai und schildert in meisterhafter Weise mit poetischem Schwunge Jahwes herrliches und furchtbares Erscheinen im Gewitter, so daß sich alle Welt entsetzt vor seiner Macht und Größe. Einst bot Gott die ganze Majestät seines Wesens auf für die Seinen 16, möge er auch jetzt es wieder tun, wo sein Volk im Elend ist. Das Kolorit der Schilderung entstammt wieder zweifellos aus Ri 5, aber der Gesichtskreis des Verfassers ist bedeutend erweitert, sein Gott ist weit mehr als bloßer Gewittergott, er ist bereits der Weltgott, dessen Hoheit und Herrlichkeit Himmel und Erde erfüllt 3, freilich scheint für den Dichter die Offenbarung Gottes im Gewitter noch immer die vornehmste und erhabenste Form der Offenbarung zu sein.

Die Annahme, daß in der späteren Literatur die Theophanie vom Sinai allgemeine Weltkatastrophen inauguriere, während die von Jerusalem ausgehende Gotteserscheinung nur für innerhalb der jüdischen Welt sich abspielende Ereignisse in Betracht käme, trifft in vielen Fällen nicht zu. Beliebt ist freilich die Gewitter-

theophanie als Introduktion des Gerichtstages Jahwes, neben Hab 3, 3 noch Nah 1, 3; Joel 2, 2. 11; Zeph 1, 15, oder auch als Illustration seiner Weltgottstellung Ψ 97, 2 ff.; 104, 3 ff.; Hi 37, 1 ff., aber daneben ergeben sich aus der Verbindung der alten Gewittergottvorstellung vom Sinai mit anderen Bildern und Wohnungsvorstellungen später oft die verschiedenartigsten und merkwürdigsten Kombinationen, die verraten, daß die alten Vorstellungen nicht mehr lebendig waren, aber im Sprachgebrauch als Bilder oder unverstandene Formeln noch fortwirkten. So kommt z. B. Jahwe im Gewitter nicht vom Sinai, sondern vom jerusalemischen Tempel Am 1, 2; Joel 4, 16, oder er stürmt unter Entfaltung seines ganzen Apparates als Gewittergott herbei, so daß die Grundfesten des Himmels erbeben, die Betten des Meeres aufgedeckt und die Fundamente des Erdkreises bloßgelegt werden Ψ 18, 8—16, um einen seiner Getreuen aus einer Notlage (צר V. 7), die ihm von persönlichen Feinden bereitet war 18, zu befreien, oder um dem Volke zu sagen, daß Opfer bringen ohne Dank und ohne Einhalten der Gelübde wertlos sei Ψ 50, oder um die Irrlehrer zu vertilgen Jes 66, 15, oder um Hiob zurechtzuweisen 38, 1 u. a. Lange erhielt sich noch die Wolke, sei es als Hülle der Herrlichkeit Jahwes wie 1 Kö 8, 10; Hes 1, 4; 10, 3 f. u. a. (s. dazu v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes S. 26—32), Thr 3, 44; Lev 16, 2; Ψ 18, 12; Matth 17, 5; Apoc. 10, 1 sei es als Vehikel Jahwes Dt 33, 26; Nu 11, 25; Jes 19, 1 Ψ 104, 3; Dan 7, 13; Apoc. 1, 7; 11, 12. Schließlich klingt noch in Ausdrücken, wie הופיע Ψ 50, 2; 80, 2; 94, 1 (nach Dt 33, 2) für das Erscheinen Jahwes, oder נתן קול Am 1, 2; Ψ 77, 18; 104, 7 u. a. die alte Gewittergottvorstellung nach.

III. Jahwe und das Land Kanaan.

Schon gelegentlich unserer Erörterung über die Eliaperikope (S. 63 f.) gewannen wir den Eindruck, daß für das lebendige Bewußtsein des Volkes Jahwe nicht mehr der Wüstengott vom Sinai war. Das Eindringen in das Kulturland Kanaan bedeutet für die Geschichte Israels den größten Wendepunkt, der auch die größte Veränderung im Leben des Volkes nach sich zog, denn jetzt waren sie aus flüchtigen Nomaden seßhafte Bauern geworden. Es war nun selbstverständlich, daß bei dem intimen Zusammenhang des täglichen Lebens und Treibens eines Volkes mit den entsprechenden Betätigungen der Gottheit die Vorstellungen von der Gottheit in gleichem Maße einem Wandel unterworfen sein mußten. Die Israeliten hatten ihren Gott als Gott der Wüste kennen gelernt,

seine Offenbarungen bestanden vorzugsweise im Gewitter; im Nomadenleben hatten sie seine Kräfte gespürt und erprobt, er hatte sie mit mächtiger Hand geschützt, und in den Kämpfen um das neue Erbland hatte er oft persönlich eingegriffen und sie von Sieg zu Sieg geführt. So war Jahwe ein Gott, der den Ansprüchen der Beduinen angepaßt war. Jetzt aber, in Kanaan, lernten die Israeliten eine Segensfülle anderer Art kennen, die Erträge des Ackerbodens, des Weinbaues und der Gartenkultur stellten göttliche Spenden dar, die sie von Jahwe bislang nicht gewohnt waren; und man lehrte sie, daß diese Gaben von anderen Göttern stammten, die man mit dem gemeinsamen Namen der Baale benannte. Da die Israeliten nun als Bauern auch von der Gunst und Gnade dieser Landesgötter abhängig wurden, so war es nur natürlich, daß sie auch anfingen, diesen die landesübliche Verehrung zu erweisen.

Dieser Kult der Baale schloß nun freilich die gleichzeitige Verehrung des alten traditionellen Stammesgottes nicht aus, denn die Erinnerungen an die Zeit der Vorväter wurden nicht ausgelöscht, und noch immer konnte man ja den Finger Jahwes verspüren, besonders in den fortgesetzten Kämpfen mit den umwohnenden Völkerschaften, und auch in dem neuen Lande gab es noch Gewitter. So verehrte man Jahwe neben Baal, und das Volk hat das gewiß nicht als eine Untreue gegen Jahwe empfunden.[1]) Und doch lag naturgemäß die Gefahr vor, daß man den fernen Gott über den nahen vergaß, daß der Gott, an den sie vor allen Dingen geschichtliche Erinnerungen, die mit der Zeit verblassen, knüpften den Göttern, die sich täglich neu betätigten, auch als Regenspender, schließlich weichen mußte. Die Kananäer waren ja auch nicht völlig unterworfen, viele Gebiete hatten sie noch für sich behalten (Ri 1), so daß sich ihre Götter auch hinsichtlich ihrer Kriegstüchtigkeit Jahwe gegenüber behauptet hatten. So sind denn auch viele israelitische Volkskreise dieser Gefahr erlegen, wie man aus den alten Prophetenschriften und den zahlreichen gesetzlichen Bestimmungen gegen den Götzendienst entnehmen kann.

Gleichwohl ist diese Gefahr im Laufe der Zeit auf die Dauer beseitigt. Es hat immer Kreise gegeben, die an der angestammten Väterreligion treu festhielten. Besonders waren das die südlich gelegenen Stämme, die am Rande der Wüste lagen und wohl in fortdauernder Verbindung mit den koalisierten Stämmen in Qadeš standen. Aber auch im Nordreiche gab es unter Elia eine macht-

---

[1]) Siehe dazu die Ausführungen Buddes in den Preuß. Jahrbüchern 1896, S. 64 ff.

volle Bewegung, die gegen solches „Hinken auf beiden Kniekehlen“ ankämpfte. So hat denn die Geschichte gelehrt, daß Jahwe auf die Dauer der Sieger geblieben ist. Die Einflüsse, die hier wirksam waren, liegen im letzten Grunde im Geheimnis des Göttlichen, es ist wohl der geheimnisvolle Geist der alten Propheten, der den Sieg des Jahwismus herbeigeführt hat.

Aus dem Kampfe gegen Baal ging der Jahwismus in geläuterten Formen hervor. Es war nicht mehr jene „reine“ Wüstenreligion im Sinne der Rekabiten, sondern eine höhere Religion, die nicht mehr eine kulturfeindliche Macht war, sondern manche der Kultur des Landes angepaßte Elemente aus dem Baalkult in sich aufgesogen hatte. Jahwe trat das Erbe des Baal in neuen geläuterten Formen an. Dazu gehörte aber vor allen Dingen, daß Jahwe auch in seinem Lande wohnte. Wir dürfen deshalb annehmen, daß die Vorstellung vom Sinaigott im Volksbewußtsein in demselben Verhältnis abnahm und aufhörte, wie die Herrschaft des Jahwismus in Kanaan sich begründete und festigte. Die Idee des Sinaigottes verflüchtete sich von nun an mehr und mehr auf rein literarisches Gebiet.

Elia war, soweit die Nachrichten reichen, der letzte, der bewußt an der Sinaivorstellung festhielt, aber wir gewannen den Eindruck, daß dieses Festhalten an den alten Formen und Ideen seiner Väterreligion schon etwas Künstliches an sich hatte (S. 63 f.). Bei Hosea ist Jahwe bereits der Herr des Landes, und seine Aussagen lassen erkennen, daß man zu seiner Zeit Jahwe auch schon im Lande Kanaan wohnend dachte, z. B. 9, 3. 15; 8, 1. In Ex 33 haben wir verschiedene Versuche kennen gelernt, Jahwe vom Sinai zu lösen, deren einer schon die letzte Konsequenz zog, daß Jahwe persönlich mitzog. In diesem Kapitel sind Vorstellungen aus verschiedenen Zeiten zusammengearbeitet, die deutlich einen allmählichen Entwickelungsgang des Glaubens an Jahwes Sinaiwohnung bis zur Wohnung Jahwes in Kanaan erkennen lassen. Den Spuren dieses Wandlungsprozesses nachzugehn, wird nun im folgenden unsere Aufgabe sein.

1. Zunächst scheint uns die Vorstellung, daß Jahwe im Lande Kanaan wohne, in der Form entgegenzutreten, daß zwischen dem Erdboden und der Gottheit eine Art stofflicher Solidarität besteht. Diesen Eindruck gewinnen wir z. B. aus Gen 4, 14 (J). Es stehen sich hier als Parallelen gegenüber: הן גרשת אתי היום מעל פני האדמה und מפניך אסתר, wer also fern ist von der אדמה, ist auch fern von Jahwe. Aus dem Zusammenhange, in dem die Worte hier stehn, geht freilich hervor, daß für den Erzähler (J) האדמה das Land Kanaan bedeutet, denn der Gegensatz zu dem Verweilen in der

ארמה ist das unstät und flüchtige Herumtreiben auf Erden, ohne „Land", ohne Heimat. Ursprünglich aber hat hier, wie in den ersten Kapiteln der Genesis überhaupt, ארמה die spezielle Bedeutung von „Ackerboden", humus, das beweist die Gegenüberstellung von ארץ V. 12 und 14, ferner: die ארמה wird bebaut und versagt Kain ihre Kraft, sie sperrt ihren Mund auf, um das vergossene Bruderblut aufzusaugen V. 11, aus der ארמה ertönt der Racheschrei des Blutes heraus. Auch in 3, 17 und 19 tritt diese Bedeutung von ארמה eklatant hervor. Aus der Parallele פניך und פני הארמה ergibt sich daher eine magische, stoffliche Zusammengehörigkeit von Gott und Erdboden, woraus wir erkennen können, daß hier die Attribute eines Gottes der Fruchtbarkeit des Erdbodens, jedenfalls einer tellurischen Gottheit, auf Jahwe übertragen sind (so auch Gunkel, Genesis[2] S. 42). Die alte Sage, deren Entstehung ein ackerbautreibendes Volk voraussetzt, wird vermutlich nicht genuin hebräisches, sondern letztlich kananäisches Sagengut sein (cf. Budde, Die biblische Urgeschichte S. 197 ff.), so daß Jahwe vermutlich an die Stelle eines Baal des Grundwassers (S. 80) getreten ist. Das in die Erde einsickernde Blut wurde der Zeuge und Verräter des Mörders (V. 11), an ihm erkannte die Gottheit die verbrecherische Tat. Der altreligiöse Gedanke, daß unschuldig vergossenes Blut ein Land entweiht Nu 35, 33, hat in dieser Vorstellung seinen Ursprung. Entweiht werden kann nur heiliges Land, das Land lehnt sich gegen solche Gabe auf und speit den Täter aus Lev 18, 25. 28, antik ausgedrückt würde man sagen, das numen des Erdbodens empört sich gegen eine solche Opfergabe und entledigt sich eines solchen Darbringers.

Diese, von J schon nicht mehr durchgefühlte Vorstellung von einem elementaren Konnex zwischen Gottheit und Erdboden hat sich im Volksbewußtsein länger erhalten und kommt noch vereinzelt in der literarischen Ausprägung der Volkssagen an die Oberfläche. So z. B. in der Form, daß eine Verehrung Jahwes außerhalb Kanaans nur möglich ist, wenn man wenigstens etwas von der heiligen Erde mit ins Ausland nimmt, wie der Aramäer Naeman 2 Kö 5, 17 f., der eine משא צמר פרדים ארמה „so viel Erde, als zwei Maultiere zu tragen vermögen", sich erbittet, um Jahwe in Damascus Opfer bringen zu können. Diese, echt hebräische, Erzählung bedeutet im Sinne des Schriftstellers, daß sich Naeman eine Art Enklave des jahwistischen Gebietes in seinem Lande schafft (Rob. Smith, D. Rel. der Semiten, deutsche Ausgabe S. 66), etwa als Reliquie oder Zaubermittel, das ihm die Gegenwart Jahwes garantierte. Aber dennoch wäre der ganze Vorgang unverständlich, wenn nicht die alte Idee, daß damit ein Stück der

Gottheit selbst transportiert würde, im Hintergrund stände. Die Naemanerzählung steht nicht auf dem Standpunkt des Monotheismus, innerhalb dessen V. 17 sich als eine kultisch abergläubische Beschränkung ausnähme (so Volz, Mose S. 29), sondern umgekehrt, V. 15 zeigt, daß die alte einfache Erzählung im Sinne der späteren Anschauungen retuschiert ist.

Vermutlich wirkt die altkananäische Vorstellung noch nach in der Vorschrift Ex 20, 24, daß ein Altar nur aus Erde gemacht werden darf — oder aus unbehauenen Steinen, das ist aber vielleicht nur ein nachträgliches Zugeständnis an die Praxis. Wir kennen im Alten Testament keinen Fall, wo dieses Gesetz wirklich zur Ausführung gekommen wäre, alle an den alten Kultheiligtümern erwähnten Altäre sind aus Stein, ursprünglich wohl nichts als ein gewöhnlicher Stein (1 Sam 14, 32 ff.). Das Gesetz weist zurück auf eine uralte, in späterer Zeit nicht mehr geübte Praxis, die noch die enge solidarische Verbindung zwischen dem Erdboden und der Gottheit aufweist. Nur ein Altar aus Erde vermag der Gottheit die Opfergabe zu vermitteln, denn die Erde ist eben das der Gottheit eigene Element. Der Altar selbst ist aber dasjenige, woran die Gegenwart des Numens geknüpft ist.

Daß man beim Opfern das Blut des Tieres auf die Erde goß, ist ein uralter Opferbrauch, der später mit in das Ritual des Opfers durch P aufgenommen wurde (שפך Ex 29, 12; Lev 4, 18. 25. 30. 34; ימצה 5, 9; יצק Lev 8, 15; 9, 9). Das Blut war ursprünglich das einzige, das die Gottheit bekam, während die Opfernden das übrige verzehrten[1]). Das lehrt 1 Sam 14, 32 ff. und das Gesetz Dt 12, 15. 16. 23 (Lev 3, 17; 7, 26; 17, 10 f.), das wir natürlich nicht als eine Ausgeburt deuteronomischen Geistes halten dürfen. Die Bedeutung, die das Blut im Opferkult einnimmt, zeigt, daß es nicht als eine Gabe an die Gottheit in Betracht kommt, denn der Gottheit schenkt man nur das, was man selber gern besitzt oder genießt, sondern als Mittel, um eine sakrale Kommunikation mit der Gottheit herzustellen, denn hierzu war das Blut, das man nach ältester Vorstellung für den Sitz der Seele hielt (Dt 12, 23; Lev 17, 11), besonders geeignet (vgl. Marti, Geschichte d. israelit. Religion[5] S. 44). In späterer Zeit wurde das Opfertier, z. B. bei der ʿŌlā verbrannt, und die Gottheit labte sich an dem „lieblichen Dufte", der emporstieg, das Blut wurde dabei an die Hörner des Altares, des Repräsentanten der irdischen Gegenwart Jahwes, gestrichen. Besonders aus der letzteren Praxis erkennen wir, daß das Ausgießen

---

[1]) „Die ʿŌlā ist trotz ihres Alters doch keine gewöhnliche Form des Opfers" (Rob. Smith, Rel. der Semiten, deutsch S. 179).

des Blutes eng mit der heiligen Handlung des Opfers als wesentliches, nicht etwa nebensächliches Moment, als heiliger Akt hinzugehört. Goß man also in alter Zeit das Blut auf die Erde, um es der Gottheit zu applizieren, so suchte man eben die Gottheit selbst in der Erde.

Ähnliche Vorstellungen aus tellurischen Götterkreisen liegen vor Gen 28, 18, wo Jacob den Stein von Bethel mit Öl salbt. Dieser Stein ist der eigentliche Sitz des Numens, durch den Ölguß dazu geweiht V. 22. Der Ölguß ist eine kultische Handlung wie Mi 6, 7; Lev 6, 12ff. und wohl auch Hes 45, 14. In der heutigen Form der Bethelsage Gen 28 lassen sich noch drei Entwickelungsstadien deutlich unterscheiden; nach der ältesten befand sich in Bethel ein Stein, der als animistisch beseelt oder als Wohnsitz eines Geistes galt, später galt das ganze Heiligtum als Wohnstätte Jahwes (s. darüber Ausführlicheres Abschn. IV Kap. 5), bei E aber erscheint Bethel als die Pforte des Himmels, der Jahwes eigentlicher Wohnsitz ist, und von wo Jahwe auf die Erde herniedersteigt. Jene älteste Anschauung weist in vorisraelitische Zeit zurück, der heilige Stein sowie der heilige Baum, der sich gleichfalls in Bethel befindet (Gen 35, 8) sind charakteristische Merkmale des altkananäischen Baalkultes. Die Idee von der Heiligkeit gewisser Steine hat sich in der Kultsitte noch längere Zeit erhalten, so wird 1 Sam 14, 32ff. das Opfer der Leute Sauls dadurch legitim, daß Saul einen großen Stein herbeischaffen ließ, auf dem das Blut ausgeschüttet wurde, damit der Gottheit der ihr zukommende Anteil am Opfer rechtmäßig zuteil wurde. Aus diesem Opferritus geht hervor, daß man einst einmal die Gottheit im Steine wohnend dachte. Als das Feueropfer aufkam, wurde aus dem bloßen Stein der Altar, an dessen Hörner man das Blut strich; auch in dieser Sitte hat sich eine Erinnerung an die alte Anschauung erhalten.

Aus alter Zeit erfahren wir auch von einer Wasserlibation (1 Sam 7, 6). Daß wir es hier mit einer häufigen Opferpraxis zu tun haben, ist von vornherein wahrscheinlich in einem Lande, wo man das Wasser als wertvolle Gabe verehrt. Weinlibationen sind mehrfach bezeugt (Ex 29, 40; Nu 15, 2ff.; 28, 12ff.), nach Sir 50, 17 wurde der Wein an den Altar gegossen. Diese letztere Stelle bezeugt eine der Blutausgießung analoge Wandlung, vielleicht wollte man durch solche Wandlung der alten Praxis den Ritus auf eine höhere Stufe heben. Religiös feinfühligere Naturen mochten noch den Zusammenhang derartiger Riten mit alter Erdgötterverehrung durchfühlen, besonders wenn man gewahrte, daß auch heidnische Völker dieselbe Praxis übten, deshalb wollte man

durch eine Veränderung der kultischen Formen das heidnische Odium abwehren.

Diese Ideen von einer Art von Solidarität des Erdbodens mit der Gottheit gehören irgendwie in den Bereich der mit dem Begriffe vom Land des Baal verknüpften Vorstellungen. Nach der plausiblen Erklärung von Rob. Smith ist nämlich das „Land des Baal" ein sich durch Fruchtbarkeit von seiner Umgebung scharf abhebendes Gebiet. Eine Unterscheidung von Gebieten, die durch natürliches Eindringen des Grundwassers frisch erhalten bleiben, und solchen, die den größten Teil des Jahres nackt und ohne Leben daliegen und nur in der Regenperiode eine vorübergehende Zeit der Fruchtbarkeit aufweisen, liegt in den klimatischen Verhältnissen des Landes begründet. Ersteres Terrain galt als „Land des Baal", während die durch Regen verursachte Feuchtigkeit den Einflüssen eines Himmelsbaal (baʿal šamain s. unten Abschn. VI Kap. II) oder bestimmter Regenbaale („Marna" bei Procop von Gaza III 19, bei Galland, Vol. IX) zugeschrieben werden. Auf Grund dieser Voraussetzung erklärt sich am besten der lokale Charakter der Baale. „Sie werden an Stätten gesucht, die durch Quellen oder Flußläufe von Natur befruchtet waren, oder in Hainen und tiefem Waldesdickicht, auf grünen schattigen Lichtungen vor einer Berghöhle und an tiefen Wasserläufen. Alle Semiten legten solchen Stätten, die vom Ackerbau gänzlich abgesondert waren, eine gewisse Heiligkeit bei; da aber der Ackerbau in von Natur ergiebigen Gebieten entstanden sein muß, so scheint die Folgerung unvermeidlich, daß die Religion einer auf dem Ackerbau beruhenden Kultur ihren Ausgangspunkt in der Heiligkeit habe, die wasserreichen Hainen und Wiesen bereits beigelegt war." Der Grund und Boden war heilig, weil die Gottheit hier wohnte, in dem befruchtenden Elemente des Grundwassers erkannte man das Wesen der Gottheit, der Gott hatte die Stätte selbst angepflanzt und getränkt, um hier zu wohnen. Im weiteren verweise ich auf die ausführlichen Erörterungen über diesen Punkt in Rob. Smith, Religion der Semiten, deutsche Ausgabe S. 69—80.

2. Die Hebräer hatten für eine derartige Verehrung chthonischer Gottheiten keinen Sinn und kein Verständnis. Schon der älteste Berichterstatter der alten Sagen, der Jahwist, empfand den Ursprung seiner Erzählungen aus den Kreisen tellurischer Göttervorstellungen nicht mehr, für ihn schob sich dem Begriff אדמה bereits die Vorstellung des Landes Kanaan unter S. (77). Die Verwechslung lag um so näher, als beide Bedeutungen für אדמה, als humus Gen 2, 19; Ex 20, 24; 1 Sam 4, 12; 2 Sam 15, 32 u. a. und als regio Gen 28, 15; Ex 20, 12 u. a. zeitlich nebenein-

ander existierten[1]). Wir erkennen daraus, daß zur Zeit des Jahwisten der Glaube an das Wohnen Jahwes im Heiligen Lande ein allgemeiner war. Da J und die Eliaerzählungen in ihrer ursprünglichen Form zeitlich schwerlich allzuweit auseinander liegen, so gewinnen wir eine positive Bestätigung unserer Annahme, daß die populäre Auffassung vom Wohnen Jahwes eine andere war als die des Elia, jene war die „moderne", die des Elia die „reaktionäre". Ein Versuch, den Zeitpunkt festzustellen, wann die eine in die andere übergegangen ist, muß als unberechtigt abgewiesen werden. Die Religionsgeschichte lehrt zur Genüge, daß ein Volk, ja oft eine Einzelperson imstande ist, die verschiedensten, sich gegenseitig ausschließenden, Vorstellungen unausgeglichen nebeneinander zu hegen.

Das Wohnen Jahwes im Lande Kanaan wurde so gedacht, daß Jahwes Machtbereich an den Landesgrenzen seine Schranke hat. Kanaan ist Jahwes גבול, seine Heimat (1 Sam 6, 9). Als der mit der Lade eng zusammengehörige Jahwe im Philisterlande war, machte er alle möglichen Streiche, um die Philister zu zwingen, ihn wieder zurückzuschaffen. Man reflektierte anfangs nicht weiter darüber, an welchen Punkten innerhalb des Landes Jahwe sich aufhielt, sondern war sich nur bewußt, daß man in Kanaan unter der Macht und Hülfe Jahwes stand, während man im Auslande fern von Jahwe war. Darum fühlt sich Kain nach seiner Verstoßung als für Jahwes Augen unerreichbar (Gen 4, 14 מפניך אסתר). In der Paronomasie נע ונד (Gen 4, 12. 14, auch hebräischer Sirach 36, 30) haben wir wahrscheinlich einen alten Terminus, der den unglücklichen Zustand des Hebräers beschreibt, der sich außer Landes befindet. Jedenfalls liegt in der Wurzel נוד das ziellose, unstät und flüchtige Umherirren in der Machtsphäre fremder unbekannter Götter (außer Gen 4, 12 und 14 noch Jer 49, 30; 50, 3. 8). Jer 4, 1 begegnet das Wort in der Bedeutung: fortgescheucht werden aus Jahwes Schutz als religiöser Strafterminus. Mehrfach erscheint in demselben Sinne die verwandte Wurzel נדד (Hos 7, 13; 9, 17; Jer 49, 30). Am deutlichsten tritt uns dieser Gedanke an der bekannten Stelle 1 Sam 26, 19 f. entgegen, wo David beim Zusammentreffen mit Saul in der Wüste Zipf sagt: „Wenn Jahwe dich gegen mich aufgestachelt hat, so soll er Opfer

[1]) Auf etymologischem Wege läßt sich die ursprüngliche Bedeutung nicht feststellen, cf. Fri. Delitzsch, Prolegomena S. 104 und Dillmann, Genesis[6] S. 53 f. Die in Gen 2, 7 vorliegende Etymologie ist für uns nicht maßgebend und grammatisch (אדם als denominativum von אדמה) unzulässig, die Analogie von homo und humus, auf die schon Lactanz aufmerksam macht, ist wohl nur ein interessanter Zufall.

zu riechen bekommen, wenn es aber Menschen waren, so seien sie verflucht vor Jahwe, daß sie mich heute vertreiben von der Anteilnahme an Jahwes Erbteil, indem sie sagen: Gehe hin und diene anderen Göttern. Doch möge nun mein Blut nicht zur Erde fallen fern von Jahwes Angesicht . . . ." Wenn also David gezwungen wird, außer Landes zu fliehen, so gerät er in die Sphäre fremder Götter, deren Eigenschaften er noch nicht erprobt hat, und wenn er dort ermordet wird, so kann Jahwe den Schrei seines Blutes um Rache nicht vernehmen.

Ein ähnlicher Fall liegt vor 2 Kö 3, 27. Die Israeliten befinden sich auf moabitischem Gebiete im Kriege gegen König Mesa von Moab. In seiner Not tut Mesa das äußerste, um den moabitischen Gott Kamoš für seine Sache zu gewinnen, er opfert seinen erstgeborenen Sohn. Darauf heißt es: ויהי קצף גדול על ישראל (LXX L) ויסעו מעליו וישובו לארצם. Das liest sich so, als ob die Israeliten in größter Entrüstung von dem Kampfe mit einem solchen Barbaren abgelassen hätten und deshalb nach Hause zurückgekehrt wären. Aber so empfindlich waren die alten Hebräer gewiß nicht und so unklug pflegten sie ihre Siege nicht auszunutzen. Der Sachverhalt ist vielmehr der, daß der Schluß der Erzählung, der für die Israeliten wenig ehrenvoll war, mit Absicht getilgt ist. Der Abschluß der sonst so eingehenden Erzählung ist auffallend abrupt. Daß die Israeliten abziehen und heimkehren, wirft auf einen günstigen Abschluß der Kampagne ein höchst zweifelhaftes Licht, sie kehren unverrichteter Sache zurück, ohne den Zweck ihres Kriegszuges erreicht zu haben. Vielmehr dürfte der wirkliche Hergang der sein, daß zunächst die Sache für Mesa ungünstig stand, dadurch aber, daß er seinen Sohn opferte, wurde der Zorn des Kamoš gegen Israel (על ישראל) in der Weise entflammt, daß er die Israeliten zum Abzug zwang. D. h. weltlich geredet, die Tat des Mesa wirkte so fanatisierend auf die Moabiter, daß es ihnen in einer letzten Kraftanstrengung gelang, die Israeliten zu vertreiben (s. auch Stade, Geschichte des Volkes Israel I^2 S. 430 Anm. 1 u. a.). Dieser Sachverhalt wird auch durch den Mesastein bestätigt, der einen Denkstein für einen Sieg des Kamoš über Israel darstellt. Auch diese Erzählung bezeugt, daß die Israeliten in fremdem Lande unter der Macht der Götter dieses Landes stehen. In der Praxis wird man die Macht Jahwes in der Fremde für geringer gehalten haben als die der Landesgötter, der Grundgedanke ist aber der, daß im Auslande Jahwe überhaupt keine Macht besitzt.

Andererseits glaubte man auch, durch Verlassen Palästinas vor Jahwe fliehen zu können Jon 1, 3. 10. Die universalistische

Tendenz des Buches Jona bringt es mit sich, daß Jona hier als der Vertreter eines reaktionären partikularistischen Judentums geschildert wird, so daß wir in ihm den Typus eines Normaljuden mit veralteten, aber im Volke noch herrschenden Anschauungen haben.

Jahwe selbst legt Wert darauf, daß seine Anhänger im Lande bleiben, weil er sie sonst verliert, wodurch die Zahl seiner Anhänger vermindert werden würde. Wer daher Jahwes „Eifersucht“ entgegenkommt, wird belohnt. Diesen Gedanken verwendet Joab bei seinem Vorhaben, den König David zugunsten seines Sohnes Absalom umzustimmen, wenn er die weise Frau sagen läßt 2 Sam 14, 14: „Jahwe wird dessen Leben nicht fortnehmen, der darauf bedacht ist (lies mit Ewald חוֹשֵׁב), einen Verbannten nicht [mehr] von ihm — ממנו ist auf Jahwe zu beziehen, nur das gibt Sinn (cf. Budde z. St.) — verbannt sein zu lassen.“ Der Verbannte ist Absalom. David versündigt sich also gegen Jahwe, wenn er durch die Verbannung Absaloms Jahwe einen Verehrer vorenthält. Die Überzeugungskraft dieses Argumentes erwies sich bei David auch als durchschlagend.

Wir würden dieses Stück der Erzählung auch für historisch halten, wenn es in einer weniger vorzüglichen Quelle stände als es in der Tat der Fall ist. Diese Art etwas massiger Frömmigkeit entspricht durchaus dem auch sonst bekannten Charakter Davids; auch Joab kannte die Art seines Herrn und baute darauf seinen Plan. Wir können daraus schließen, daß höchstwahrscheinlich zur Zeit Davids die Vorstellung vom Wohnen Jahwes in Kanaan die im Volke herrschende Anschauung war, also schon etwa hundert Jahre vor dem Auftreten des Elia. Diese Anschauung ist auch die einzig natürliche, nachdem das Volk einmal im Lande seßhaft geworden war; wogegen sich die Sinaivorstellung als ein künstlicher Archaismus ausnimmt.

Ebenso wie Jahwe in Kanaan, wohnt z. B. Kamoš in seinem Lande Moab und ist imstande, unbequeme Gäste aus seinem Lande hinauszutreiben (Ri 11, 24). Ein Wechsel der Nationalität zieht auch einen Wechsel des Gottes nach sich, so kehrt Ruths Schwägerin zu ihrem Volke und ihrem Gotte zurück, Ruth selbst aber will zu dem Volke und mithin auch zu dem Gotte der Noomi gehören (Rth 1, 14 ff.). Das ist überhaupt die allgemein verbreitete Anschauung der semitischen Antike. Da der Gott aufs engste, ja durch Blutverwandtschaft (Rob. Smith, Rel. der Sem., deutsch S. 30 ff.), mit seinem Volke zusammenhängt, so reicht auch seine Wirkungssphäre nur so weit, als das Land seiner Anhänger reicht. So hat jeder Bezirk, jedes Land seinen bestimmten Gott 2 Kö 18,

33—35. In den Worten Dt 4, 19, daß Gott die Verehrung der den Israeliten verbotenen Gottheiten den „Völkern unter dem Himmel“ zuerteilt habe (חלק), haben wir eine Erklärung dafür, daß alle Nationen ihre eigenen, auf den Besitzstand der betreffenden Völkerschaften beschränkten Götter haben, vom Standpunkte des Monotheismus aus (Rob. Smith S. 24 f.).

Jahwe ist also, wie einst an den Sinai, so jetzt an das Land Kanaan gebunden, und wie er früher nicht in Ägypten verehrt werden konnte (Ex 3, 12; 8, 22 f.), so jetzt nicht außerhalb Kanaans. Jeder, der in Kanaan weilt, steht unter Jahwes Schutz. Der Israelit fühlt sich überall in der Nähe Jahwes, er glaubt seine Spuren überall zu entdecken, er erkennt ihn in dem Rauschen der Bäume, man hört seinen Schritt in den Wipfeln der Bakasträucher (2 Sam 5, 23), oder er schwebt dahin auf den Fittigen des Windes (2 Sam 22, 11), man erkennt seine Nähe im Gewitter (Ri 5; 1 Kö 19) oder im Feuer (Ri 6, 21 f.). Überall konnte der Israelit beten, denn er war sich bewußt, daß ihn Jahwe überall hören konnte, nur, wenn sich die Gelegenheit bot, zog man es vor, an den bewährten alten Kultstätten zu beten (S. 117). Wer aber außerhalb Palästinas weilt, steht unter der Gewalt fremder, unkontrollierbarer Götter, deren Offenbarungsformen und Eigenarten man nicht kennt.

Andrerseits ist es die selbstverständliche Kehrseite, daß die Fremden, die den Boden Kanaans betreten, die Verehrung Jahwes nach dem in seinem Lande üblichen Ritus betreiben. So hören wir von mehreren Ausländern, die völlig sich dem Kulte des Jahwismus unterwerfen, wie der Edomiter Doeg (1 Sam 21, 8), der im Jahwetempel zu Nob נעצר לפני יהוה war, d. h. sich hier einer Reinigungszeremonie unterwerfen mußte, oder der Hettiter Uria (2 Sam 11), der an Israels heiligen Kriegen teilnahm und ein Verehrer des in der Lade repräsentierten Jahwe war (V. 11), oder der Philister Jttai aus Gat (2 Sam 15, 19—22) u. a. Als die von Sargon nach der Zerstörung des Nordreiches in Israel angesiedelten babylonischen Kolonisten Jahwe nicht verehrten, strafte sie Jahwe mit einer Löwenplage (2 Kö 17, 24—28). Daran erkannten die Kolonisten ihre Verfehlung und erbaten sich von dem Könige von Assur einen hebräischen Priester, der sie משפט אלהי הארץ lehren sollte. Die Verse entstammen gewiß einer alten Quelle, schon wegen der genauen Aufzählung der assyrischen Städte, und knüpfen an ein historisches Ereignis an.

Daß Jahwe das Land mitbewohnt, ist ein großer Segen für die Israeliten und eine Gewähr ihres Wohlstandes (Dt 7, 13 ff.; Hos 2, 10. 23—25), erfordert aber auch eine entsprechende Rein-

haltung des Landes und seines Bodens (Lev 15, 31), darum wird das Land Ex 15, 13 נוה קדשך genannt. Die schwerste Entweihung ist die durch unschuldig vergossenes Blut (Nu 35, 33f.), der Boden lehnt sich gegen solche Opfergabe auf und schreit zu Jahwe um Rache (Gen 4, 10; Jes 26, 21; Hes 24, 7 f.; Hi 16, 18 u. a. m.). Ein fremdes Land ist dagegen an sich unrein (Hos 9, 3; Jos 22, 18 f.; Am 7, 17).

3. Hiermit sind wir nun an dem Punkte angelangt, wo eine Erörterung jener Auffassung, die die Gegenwart Jahwes an die heilige Lade[1]) knüpft, hingehört. Im vorigen Abschnitt wurde der Nachweis versucht, daß die Erwähnung der Lade in den alten Quellen des Hexateuch auf späterer Einarbeitung beruht, und daß die Lade als Wüstenheiligtum der Israeliten nicht in Betracht kommt (s. oben 55—59). In organischem Zusammenhange mit der Erzählung begegnet uns die Lade zuerst im Tempel von Silo, der dem יהוה צבאות geweiht ist, also taucht sie von vornherein als zum Jahwekult gehöriges Objekt auf. Von hier an bis auf Salomo steht die Lade zweifellos im Mittelpunkte der israelitischen Religion, sie führt alle Kriege der damaligen Zeit, gegen die Philister, Ammoniter u. a. David läßt es sich angelegen sein, ihr als dem Nationalheiligtum auf seiner neugegründeten Burg Zion eine Wohnstätte zu bereiten, und unter Salomo wird sie in feierlichem Zuge in dem hochheiligen Hinterraum des neugebauten Tempels untergebracht. Von da an verschwindet sie als lebendige Größe von der Bildfläche, wenigstens wird ihre Mitnahme in den Krieg niemals wieder erwähnt. Ganz plötzlich taucht sie auf, beherrscht eine Zeitlang das religiöse Leben völlig, dann verschwindet sie für immer im Dunkel des Tempels, freilich nicht, ohne einen nachhaltigen Eindruck und eine bedeutsame Rolle in der späteren Literatur hinterlassen zu haben.

Während der Glanzzeit der Lade bilden Lade und Jahwe fast völlig einen Begriff, beide gehören aufs engste zusammen und sind fast identisch. So rufen die Philister, als sie erfuhren, daß die Lade Jahwes in das Lager der Israeliten gekommen war: „Das sind die Götter, die zu ihnen ins Lager gekommen sind (1 Sam 4, 7 LXX) . . ., wehe, wer rettet uns aus der Hand dieser gewaltigen Götter“ usw. (1 Sam 4, 6—8). Die Worte der Philister sind natürlich vom Standpunkte der Israeliten aus zu verstehen. Als die Lade sich in Bēt šemeš befand, da waren die Bewohner von Bēt šemeš in höchster Angst vor „Jahwe, diesem heiligen — das Wort hier ohne ethische Färbung, fast gleich unnahbar,

[1]) Literatur s. S. 90f.

den unheiligen Menschen höchst gefährlichen — Gotte“ (1 Sam 6, 20). 2 Sam 6 schildert die feierliche Überführung der Lade nach dem Zion, dabei wird im einzelnen beschrieben, wie David und ganz Israel „vor Jahwe“ tanzten 5. 14. 16. 21 (LXX), wie Jahwes Zorn wider Uzza entbrannte und ihn erschlug, wie David nach der Aufstellung der Lade im Zelte „vor Jahwe“ ʿōlā und šelamīm darbrachte 17. In den sog. Signalworten Nu 10, 35 f. wird die Lade mit Jahwe angeredet u. a. m.

Wie läßt sich nun eine so intime Verbindung zwischen Lade und Jahwe, den wir bisher als Wetter- und Völkergott kennen gelernt haben, verstehn? Es gehört nicht viel Scharfsinn dazu, um festzustellen, daß der Gott der Lade und Jahwe ursprünglich nichts miteinander zu tun haben. Dafür spricht schon von vornherein jenes episodenhafte Auftreten der Lade. Hinzu kommt der Umstand, daß der älteste Name der Lade nicht ארון יהוה sondern ארון האלהים ist [1]), woraus der Kenner sofort ersieht, daß hier Jahwe an die Stelle irgendeines anderen Gottes getreten ist.

Die letztere Bezeichnung findet sich hauptsächlich an den Stellen, die unmittelbar von der Lade handeln, wie 1 Sam 3, 3 und 4, 11 (ארון אלהים), und 1 Sam 4, 13. 17. 18. 19. 21. f; 5, 1 f. 10; 2 Sam 6, 2. 3. 4. 6 f. 12; 7, 2; 15, 24 f. 29 (ארון האלהים), dem stehen freilich eine ebenso große Anzahl von Stellen gegenüber, die die Bezeichnung ארון יהוה aufweisen, so in 1 Sam 4 die Verse 3. 4. 5. 6, neben siebenmaligem ארון האלהים und einmaligem ארון אלהים. Dazu ist aber zu bemerken, daß in dem Kapitel sonst der Name יהוה gebraucht ist (V. 7 und 8, אלהים nur im Munde der Philister), daß unter den oben angeführten vier Stellen dreimal (V. 3. 4. 5) der Name Jahwe in Verbindung mit ברית vorkommt, und daß wenigstens V. 3 die LXX noch den ursprünglichen Namen אלהינו gelesen hat. In Kap. 5, das eng mit Kap. 4 zusammenhängt und ebenso wie dieses den Gottesnamen יהוה gebraucht (V. 6 und 9 neben einmaligem האלהים V. 11, vielleicht als Kennzeichen einer anderen Quelle, s. Budde z. St.), finden wir neben viermaligem ארון האלהים zweimal ארון יהוה (V. 3 und 4). In Kap. 6 und 7 kommt nur die Bezeichnung ארון יהוה vor (V. 1. 2. 8. 11. 15. 18. 19. 21 und 7, 1), wie auch sonst nur der Name יהוה gebraucht wird. Hier ist also die Überarbeitung konsequent durchgeführt. 2 Sam 6 findet sich ebenso häufig ארון יהוה (V. 9. 10. 11. 13. 15. 17) wie

[1]) Die von Seyring aufgestellte Vermutung, daß die älteste Bezeichnung ארון יהוה אלהי צבאות ישב הכרבים sei (ZATW 1891 S. 114 ff.) ist höchst unwahrscheinlich, da sie zwei ganz verschiedene Vorstellungen miteinander verbindet (s. S. 89 f.).

ארון האלהים (V. 2. 3. 4. 6. 7. 12), obgleich sonst nur der Name יהוה vorkommt (V. 5. 7. 8. 9. 11. 12. 14. 16. 17 — daneben V. 7 auch einmal האלהים, was nach Budde zu streichen ist). Dabei ist aber zu beachten, daß sich an den entsprechenden Chronikstellen (2 Sam 6, 9. 12 = 1 Chr 13, 12. 14, die übrigen Verse haben keine Parallele in der Chronik) ארון האלהים findet, woraus hervorgeht, daß die Chronik in ihrer Vorlage noch א׳ האל׳ vorgefunden hat. An den Stellen, wo sie selbständig schildert, braucht sie beide Bezeichnungen promiscue. 2 Sam 15 findet sich dreimal (V. 24. 25. 29) die Benennung ארון האלהים in einem Zusammenhange, der sonst nur den Namen יהוה aufweist.

Wir gewinnen aus diesem Tatbestand den Eindruck, daß ארון האלהים der ursprünglichere Name ist, der nur, zugleich mit der Revision der Gottesnamen überhaupt, in ארון יהוה verwandelt ist. Irgendwelcher Zusammenhang des Ausdrucks ארון האלהים mit der elohistischen Quelle und des ארון יהוה mit dem Jahwisten läßt sich nicht konstatieren.

Daß der Name Elohim hier als Zeichen höheren Alters gegenüber dem Namen Jahwe erscheint, steht im umgekehrten Verhältnis zu der sonstigen Erfahrung, nach der der altheilige Name Jahwe, um ihn vor profanem Gebrauche zu schützen (nach Ex 20, 7), in אלהים oder nach einer späteren Praxis in יְהוָה umgewandelt wurde. Daraus aber ist zu schließen, daß im lebendigen Sprachgebrauch der Name „Lade Jahwes" an die Stelle der älteren Bezeichnung „Lade Gottes" getreten ist. Dibelius glaubt in 2 Sam 6, 2 noch die Spur einer feierlichen Umnennung der Lade konstatieren zu können (a. a. O. S. 116); diese Umnennung ist aber schwerlich ein feierlicher Akt gewesen, sondern hat sich ganz allmählich im volkstümlichen Sprachgebrauch vollzogen. Jedenfalls aber geht aus dieser Umnennung hervor, daß die irgendeinem uns unbekannten Gotte geweihte Lade nunmehr als Kultobjekt auf Jahwe übertragen wurde. Jahwe hat also auch hier wie bei den übrigen Heiligtümern des kananäischen Landes das Erbe einer älteren Gottheit angetreten.

In der Geschichte taucht die Lade zuerst auf als das Hauptinventarstück der Kultusstätte von Silo. Silo unterscheidet sich insofern von den übrigen Kultstätten des Heiligen Landes, als sich die sonstigen Kultgegenstände, wie heilige Bäume, Steine und Quellen wenigstens nicht nachweisen lassen. Es ist deshalb möglich, daß Silo kein altkananäisches, sondern ein genuin israelitisches Heiligtum ist, und daß die Lade als Kultobjekt von einem der israelitischen Stämme, die sich im Lande zu einer Einheit zusammengeschlossen haben, mitgebracht ist. Silo befindet sich nun

im Bereiche der Josephstämme, darum sieht man meist in der Lade das Palladium des Stammes Joseph (Wellhausen, Stade, Benzinger u. a.). Daraus erklärt sich auch die große Bedeutung der Lade für das religiöse Leben, da ja Joseph alle israelitischen Stämme an Bedeutung weit überragte. Die Schwierigkeit, die sich bei dieser Vermutung daraus ergibt, daß der Stamm Joseph wahrscheinlich mit in Ägypten war, also die Lade auch während des Wüstenzuges eine Rolle gespielt haben müßte, läßt sich vielleicht beseitigen. Joseph ist gewiß erst in Palästina, hauptsächlich durch die Verschmelzung mit anderen Stämmen, wie den mächtigen Ephraim und Manasse, zu seiner Bedeutung gelangt. Dadurch hätte dann gleichzeitig mit der Übermacht der Josephiden auch die Lade ihre zentrale Bedeutung im religiösen Leben der Israeliten gewonnen. Dibelius denkt, wenn auch mit aller Reserve, an babylonischen Ursprung (S. 117 f.). Nach Stade, Alttest. Theologie § 18, 2 könnte sie aus einem vormosaischen Jahwekult stammen. Auch Lotz hält die Lade für ein ursprünglich nichtjahwistisches Heiligtum. Wie dem auch sei, ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung nach gehört sie wohl in den Bereich der auch sonst in Vorderasien, besonders in den Mysterienkulten häufig vorkommenden *κίσται μυστικαί* (s. darüber bei Dibelius S. 91—93).

Daß man auch in den Zeiten, da die Lade auf dem Gipfel ihrer Bedeutung stand, die Identifikation Jahwes mit der Lade nicht gänzlich konsequent durchgeführt hat, daß im Grunde der populären Überzeugung doch das Gefühl sich erhalten hat, daß Lade und Jahwe zweierlei sei, tritt in den alten Samuelissagen implicite und vielleicht unbewußt mehrfach an die Oberfläche. So segnet Jahwe Obed Edom um der Gotteslade (ארון האלהים) willen 2 Sam 6, 12. Nach 1 Sam 3, 3 schläft Samuel zugleich mit der Lade im Heiligtum zu Silo; 3, 10 wird nun berichtet, daß Jahwe nach dreimaligem Rufen selbst persönlich erscheint und sich vor Samuel hinstellt, so daß dieser ihn erkennt, vorher war also Jahwe nicht da, wohl aber die Lade. 3, 21 heißt es dann, daß von nun an Jahwe dem Samuel häufiger erschienen sei. Auch diese Bemerkung macht die Gleichung Jahwe = Lade, welch letztere bereits vor Samuel in Silo stand, unmöglich. 1 Sam 4, 3 lenkt Jahwe die Philisterschlacht — beachte die Frage: „Warum hat uns Jahwe heute den Philistern unterliegen lassen?" —, obgleich die Lade gar nicht mit in die Schlacht genommen war, daher die Fortsetzung: „Wir wollen doch die Lade unseres Gottes (LXX) von Silo herbeiholen . . ." Die Lade hat hier fast die Bedeutung eines Feldzeichens im Kriege (Dibelius S. 56 f. 120 f.). Gleichwohl tritt am Schluß des Verses: „Damit er in unsere Mitte komme

und uns aus der Hand unserer Feinde befreie" die gewöhnliche Identifikation wieder deutlich hervor. Am deutlichsten erkennt man die Unterscheidung 1 Kö 8, 10 ff. Es wird hier berichtet, wie die Lade im Debir des Tempels untergebracht wird; sobald die Lade hier ihren neuen Platz eingenommen hat, da erfüllte die Wolke den heiligen Raum, so daß die Priester hier nicht weiter ihres Amtes warten konnten und schleunigst den Hinterraum verlassen mußten. Solange also die Lade getragen wurde, war sie gänzlich ungefährlich, erst als sie an die heilige Stätte gelangte, erfolgte die Erscheinung (Budde, Stud. u. Krit. 1906 S. 504).

Später trägt die Lade den feierlicheren Namen ארון ברית יהוה צבאות ישב הכרבים (1 Sam 4, 4). Das Wort ברית zeigt, daß diese Phrase jünger ist als D, nehmen wir aber an, daß ברית hier, wie auch sonst meist, Zusatz sei, so ist die Bezeichnung doch jüngeren Datums, weil sie zwei Vorstellungen miteinander verbindet. Denn man darf aus den Worten nicht etwa mit Dibelius (S. 23) schließen, daß an der Lade bildliche Kerubgestalten angebracht wären, sondern es wird hier der Sinaigott, der von Keruben getragen im Gewitter vom Sinai herankommt, mit dem Gotte der Lade gleichgestellt. Älter als obiger Ausdruck ist offenbar die Bezeichnung der Lade in 2 Sam 6, 2: „Die Gotteslade, über der der Name (lies mit LXX nur einmaliges שם) Jahwes der Heerscharen, des Kerubenthroners ausgerufen wird" (ארון האלהים אשר נקרא שם יהוה צבאות ישב הכרבים עליו). „Den Namen eines Menschen über einer Sache ausrufen oder nennen" ist eine gebräuchliche Ausdrucksweise des gewöhnlichen Lebens, wodurch dem betreffenden Manne das Besitzrecht über eine Sache, vielleicht in einem öffentlichen Verfahren, zugesichert wird (cf. Giesebrecht, Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens 1901 S. 21 ff.; Heitmüller, Im Namen Jesu 1903 S. 171). Es wurde hier also in feierlicher Weise Jahwe als der Besitzer der Lade Gottes und ihrer religiösen Kräfte und Eigenschaften hingestellt, d. h. es wurde hierdurch offiziell dokumentiert, daß die Lade des Gottes N. mit ihrem ganzen Kultapparat in den Dienst des Jahwismus aufgenommen sei. Daß der Relativsatz von אשר an hier nicht ursprünglich[1]) ist, ist zweifellos, da die Umwandlung des Namens „Gotteslade" in „Jahwelade" jünger ist als die Chronik (S. 87), unsere Erzählung selbst aber

[1]) Die Echtheit des Relativsatzes wird bestritten von Thenius, Wellhausen, Nowack, Giesebrecht, Schätzung des Gottesnamens S. 132 ff. Budde liest את הארון אשר und streicht dann nur ישב הכרבים als aus einem fremden Gebiete stammend, s. zu I 4, 4. An der Echtheit halten fest, meist mit Streichung des einen שם Kautzsch (Real.-Encykl.[2] Art. Zebaoth, und Bibelübersetzung), Kittel, Biblia hebraica, Dibelius u. a.

altertümlich ist. Dieser lange Name ist hier vielmehr an hervorragender Stelle, am Anfange der Erzählung von der feierlichen Einholung der Lade in die Residenz, mit besonderem Nachdruck und in bestimmter Absicht eingefügt. Diese bestimmte Absicht ist die eben konstatierte Feststellung, daß der Gott, der über den Keruben thront, Jahwe, nun auch der Gott ist, dem die heilige Lade angehört. Dieses Theologumenon ist von jemandem eingefügt, der über seinen religiösen Glauben nachdachte und deshalb in jener Bezeichnung eine Formel gefunden zu haben glaubte, um die an sich unvereinbaren Vorstellungen, die sich an den Gott der Lade und an den Gott vom Sinai knüpfen, miteinander auszugleichen. Die Einfügung dürfte ziemlich alt sein, da sie noch einen noch recht plastischen Gottesbegriff verrät, auch hat der Chronist diesen Zusatz schon vorgefunden und, wie es scheint, Anstoß an ihm genommen, denn er gibt den Vers in der farbloseren Form wieder: „Lade des Gottes Jahwe (?), des Kerubenthroners, über der sein (des Gottes) Name genannt wird (l., z. T. nach LXX, mit Oettli אשר נקרא שמו עליו oder nach LXX שמו שם).

Auch die enge Verbindung des Namens Jahwe Zebaoth mit der Lade (cf. Kautzsch, ZATW 1886 S. 17 ff.) ist als eine auf ähnlichen Ideen beruhende Kombination aufzufassen, die nahe lag, weil die Lade ein Kriegsheiligtum ist und ebenso der Name Jahwe Zebaoth aufs engste mit der Eigenschaft Jahwes als Kriegsgott zusammenhängt. An sich hat aber Jahwe Zebaoth mit der Lade nichts zu tun, sondern stammt aus ganz anderen Vorstellungskreisen (s. Abschn. VI Kap. VI).

Die enge Verbindung der Lade mit dem Jahwekulte und die damit zusammenhängende Identifizierung des Ladengottes mit Jahwe ist also nur eine episodenhafte. Es bleibt nun noch die Frage übrig, wie sich in dieser kurzen Zeit für das israelitische Denken die Gleichung: Lade und Jahwe vollzogen hat, mit anderen Worten, welche religionsgeschichtliche Bedeutung der Lade ursprünglich eignete. Aus jener Gleichung geht hervor, daß man in der Lade eine Repräsentation Jahwes oder zum wenigsten seine Wohnstätte sah. Die Frage, welches die religionsgeschichtliche Bedeutung der Lade ursprünglich gewesen ist, ist in letzter Zeit mehrfach erörtert worden. Schon Vatke (D. Relig. des Alten Testaments I 320) hielt die Lade für den Behälter ursprünglicher Fetischsteine, und ähnlich denkt Stade (Gesch. des V. Isr. I[2] S. 458) an Meteorsteine. Für diese Annahme, daß heilige Steine, einer oder zwei, den Inhalt der Lade gebildet haben, entscheiden sich auch Benzinger (Hebräische Archäologie[2] S. 3), Duhm (zu Jer 3, 16), Holzinger (zu Ex 25, 10 ff.), Budde (zu 1 Sam 4—6,

desgleichen gegen Meinhold in ZATW 1901 S. 193—197 und gegen Dibelius in Stud. und Kritik. 1906, S. 489—507), Marti (Gesch. der israelit. Relig.[5] S. 79, Anm. 2) u. a. Für eine leere Kiste mit nur gedachtem Inhalte halten die Lade Schwally (Kriegsaltertümer) und Volz (in der Rezension der Lotzschen Schrift in der theol. Literaturztg. 1902 Sp. 66 ff.). Neuerdings ist nach dem Vorgange von Reichel, Über vorhellenische Götterkulte 1897 S. 23 ff., besonders von Meinhold, Die Lade Jahwes (theol. Arbeiten aus dem rhein. wissensch. Predigerverein, n. F. IV, 1900), Dibelius, Die Lade Jahwes 1906, Gunkel, Die Lade Jahwes ein Thronsitz (Sonderabdruck aus der Ztschr. f. Missionsk. u. Religionswiss. 1906) u. a. die Meinung verfochten, daß die Lade ein Götterthron gewesen sei[1]). Das Ergebnis dieser eingehenden Untersuchungen scheint mir zugunsten der alten Stadeschen Theorie, daß die Lade eine Art von Reliquienschrein darstelle, ausgefallen zu sein, besonders in Buddes Besprechung der Dibeliusschen Schrift scheint mir die Thronhypothese durch so überzeugende Argumente entwertet zu sein, daß diese damit endgültig aus der Diskussion ausscheiden dürfte.'

Wir erkennen hieraus wiederum, daß das Volk imstande war, die fernliegensten religiösen Vorstellungen miteinander zu verbinden. Das Volk sah in der Lade seinen Gott repräsentiert, ob es mit Bewußtsein die Parallele zu dem im Gewitter offenbaren Gott gezogen hat, entzieht sich unserer Kenntnis, es scheint mir aber recht zweifelhaft. Die denkfähigen Leute sahen in der Lade ein zum Jahwismus gehöriges Kultobjekt, das geht wohl aus jener oben erörterten Benennung der Lade 2 Sam 6, 2 hervor. Im übrigen wissen wir nicht, „auf welcher Stufe der Verkörperung oder Darstellung der Gottheit sich der Inhalt der Lade Jahwes befand . . ., ihr Inhalt wurde zum Geheimnis . . ., und der Gott, den man in der Lade verehrte, zum unsichtbaren und unabbildbaren“ (Budde, Stud. u. Krit. 1906, S. 507).

4. Je länger Israel in Kanaan heimisch wurde, desto mehr befestigte sich der Gedanke, daß Jahwe im Lande Kanaan wohne. Schon zur Zeit Hoseas nannte man Kanaan das „Land Jahwes“ im besonderen Sinne 9, 3. Der Umstand, daß diese Bezeichnung in einer Jahwerede vorkommt, erweckt den Eindruck, daß ארץ יהוה bereits zu einem festen Terminus geworden war, etwa wie „Das gelobte Land“ oder „Das heilige Land“[2]). Ähnlich werden wir

[1]) An den Gesetzestafeln als Inhalt der Lade halten noch fest Lotz, Die Bundeslade 1901 und Volck (in R. E.[3], III S. 553—556).

[2]) Es ist deshalb meines Erachtens verkehrt, wenn Marti gerade um dieses יהוה in Jahwes Munde willen den V. 3a als Zusatz streicht. Auch

auch den Ausdruck „Jahwes Haus“ (8, 1 [1]); 9, 15) aufzufassen haben, der bei Hosea besonders durch das Bild von der Ehe zwischen Jahwe und seinem Volke nahegelegt war. Letzteres entspräche also mehr der hoseanischen Ausdrucksweise im Gegensatz zu jener mehr volkstümlichen. Wer Jahwes Land verläßt, erleidet das Schicksal der נודדים בגוים (9, 17) [2]), die in der Fremde unter der Gewalt unbekannter Götter stehen (S. 81f.). Das Volk, das sich an Ägypten und Assur wendet, ist nach Hoseas Meinung wie eine einfältige Taube, die ihren Schlag, wo sie sicher und geborgen ist, verläßt und ziellos in der Welt herumirrt (Marti zu 7, 11).

Ob Hosea noch die volkstümliche Anschauung teilte, nach der Jahwes Machtbereich an den Grenzen Kanaans eine Schranke gehabt hat, oder ob er seine Ausdrucksweise nur zeitgenössischen Vorstellungen entnimmt, die nicht sein Eigentum waren, läßt sich aus seinem Bericht nicht mit Gewißheit herauslesen. Sein religiöses Interesse ist jedoch rein ethischer Art, die besondere Zusammengehörigkeit von Jahwe und seinem Volke wird von ihm unter dem Gesichtspunkte des Liebesverhältnisses und unter dem Bilde eines Ehebundes veranschaulicht. Deshalb dürfen wir wohl schließen, daß er sich der volkstümlichen Ausdrucksweise bedient hauptsächlich zu dem Zwecke der Einkleidung seiner religiösethischen Gedanken. Wenn er z. B. sagt: „Ich habe dich aus meinem Hause vertrieben (9, 15), so ist das nur ein Ausdruck dafür, daß er dem Volke seine Liebe entzogen, und auf es einen Haß geworfen hat (V. 15b), und die Folgen dieser verlorenen Liebe erkennen sie daran, daß ihnen der Segen und die Fruchtbarkeit des Gelobten Landes vorenthalten bleibt (2, 11. 14; 9, 2), während sie Ausländern zugute kommt (7, 9).

Wenn Jesaia im Namen Jahwes prophezeit: „Ich will Assur in meinem Lande zerbrechen und auf meinen Bergen niedertreten“ (14, 25), so soll damit Jahwe als der Zerschmetterer der assyrischen Weltmacht vor aller Welt kenntlich gemacht werden. Fände die

---

den Grund, daß 3a den Inhalt von 3b vorwegnimmt, kann ich nicht anerkennen, denn darin, daß die Israeliten Jahwes Land verlassen müssen (3a), liegt gerade das tragische Moment, das die Exilierung nach Ägypten und Assur enthält. Der Hauptgrund Martis, den Halbvers zu tilgen, dürfte in metrischen Voraussetzungen liegen, aber besonders bei Hosea scheint es mir gewagt, unsere bescheidenen metrischen Kenntnisse für die Textkritik allzuweit zu verwerten.

[1]) Auch dieser Vers wird von Marti angefochten, aber die Dunkelheit der Anspielung sollte uns vor einem so radikalen Verfahren hüten. Dagegen ist V. 1b durch seine deuteronomistischen Formeln allerdings verdächtig.

[2]) Auch von Marti beanstandet, meines Erachtens hauptsächlich auf Grund einer Mißdeutung des נודדים.

Entscheidung in einem anderen Lande statt, so würde man den Göttern dieses Landes den Triumph zuschreiben. Auch hier liegt der Grundgedanke vor: Die Macht eines Gottes reicht nur soweit sein Land reicht. Jesaia stellt sich damit auf den Standpunkt der übrigen Völker, er selbst würde gewiß diesen Erfolg für einen Machterweis Jahwes angesehen haben, auch wenn der Untergang Assurs außerhalb Kanaans stattgefunden hätte. Ob übrigens diese großartige und kühne Prophezeihung, der der Verlauf der Geschichte bekanntlich nicht recht gegeben hat, von Jesaia stammt, wie ich glaube (so auch Dillmann und Duhm gegen Stade ZATW 1883 S. 16, Oort Theol. Tjidsk. 1886 S. 193, Hackmann Zukunftserwartung S. 106 f. und Marti z. St. — vielleicht gehören 14, 24—27 in die Nähe von 10, 5—15, oder bilden dessen Abschluß, so Cheyne), ist für unsere Frage ziemlich irrelevant, denn für den Verfasser dieses Abschnittes ist Jahwe schon der Weltgott, und das Strafgericht an Assur kommt der gesamten Völkerwelt zugute (14, 26).

Der alte Ausdruck „Berg Gottes“, der einst den Sinai oder Horeb bezeichnete, erfährt jetzt eine Umdeutung und setzt sich um in „Bergland Kanaan“. So bezeichnet deutlich Jes 11, 9 „Jahwes heiliger Berg“ das ganze israelitische Bergland, denn die sachliche Parallele zu כל הר קדשי ist הארץ, auch beweisen כל und der Gedanke, daß nunmehr alle Sünde und Verderbnis auf Jahwes heiligem Berge aufhört, daß hier unter dem heiligen Berge nicht etwa der Zion gemeint sein kann. Ebenso steht Jes 57, 13 הר קדשי in Parallele mit ארץ; etwas genauer Jes 14, 25 הָרַי parallel ארצי — „mein Bergland“ für den sonst üblichen Singular, ähnlich הָרַי Jes 49, 11 und 65, 9. „Der Berg des Eigentums Jahwes“ (הר נחלת יהוה) Ex 15, 17 ist auch gleich dem Lande Kanaan und nicht der Zion, denn von letzterem kann nicht behauptet werden, daß Jahwe sein Volk auf ihm eingepflanzt habe. Erst innerhalb dieses Landes gibt es noch eine besondere Stätte, die Jahwe sich zur Wohnung auserkoren hat, nämlich das Heiligtum auf dem Zion. Auch hier unter מכון mit Wellhausen das Land Palästina zu verstehen (Proleg.[4] S. 22), ist nicht geraten, da מכון sonst nur eine bestimmte Stätte, einen umgrenzten Ort bezeichnet (s. Dillmann z. St.).

An letzterer Stelle erschien „Der Berg Jahwes“ in Verbindung mit einer anderen charakteristischen Bezeichnung des Heiligen Landes, nämlich נחלת יהוה, cf. 2 Sam 14, 16; 20, 19; Jer 2, 7; 12, 7. 8. 9; Jes 47, 6; Ψ 68, 10; 79, 1 u. a. Das Wort נחלה bezeichnet den durch Erbschaft überkommenen Grundbesitz, hier wohnt der Besitzer mit seiner Familie und übt Hausherrenrechte aus, denn „in

einem Bauernvolke gewinnt der abstrakte Begriff Erbe ganz naturgemäß den konkreten Sinn Bauernhof, Landgut“ (Duhm, Jeremia S. 116). Niemand darf ohne Erlaubnis des Eigentümers den Grund und Boden betreten. Der ererbte Grund und Boden war etwas überaus Wertvolles und mit Pietät Gehegtes (1 Kö 21, 3), der Bauer war eng mit ihm verwachsen. Es ist deshalb durchaus begreiflich, wenn der israelitische Bauer das Land Jahwes als das Erbland Jahwes ansah. Erst eine spätere, auf Reflexionen beruhende Vorstellung ist es, wenn das ganze Volk Israel Jahwes Erbe genannt wird (Dt 4, 20; 9, 26. 29; Ψ 28, 9; 74, 2 etc.); manchmal wird auch Land und Volk fast gleich gesetzt 1 Sam 10, 1 u. a.

Unter der Vorstellung, daß Jahwe der eigentliche Herr und Besitzer des Landes Kanaan sei, fühlten sich die Israeliten selbst als Gäste und Fremdlinge (גרים und תושבים) Lev 25, 23; Ψ 39, 13; 119, 19; 1 Chr 29, 15. Der Satz: „Mir gehört das Land, darum darf es nicht verkauft werden“ (Lev 25, 23) dürfte ein älterer Grundsatz sein, der vom Priestercodex nur als besonders beweiskräftig in seine Gesetzgebung aufgenommen wurde. Als גר oder תושב, welche Worte hier in diesem Zusammenhange nur Synonyma sind, ist der Israelit gänzlich auf den Schutz und die Hülfe Jahwes angewiesen. Es liegt in den politischen Verhältnissen begründet, daß die Israeliten in vorexilischer Zeit sich mehr als die Herren des Landes gegenüber den unterdrückten Urbewohnern fühlten, während in nachexilischer Zeit die Stimmung mehr darauf hinging, sich als Lehnsleute und Hörige Gottes in Kanaan zu fühlen. Man empfand zwar auch in der alten Zeit den Besitz des Landes als ein Geschenk Gottes, das lehren vor allem die zahlreichen Verheißungen an die Patriarchen, aber solange Israel eine kräftige, selbstbewußte Nation war und sich noch des ungestörten Besitzes seines Landes erfreute, überwog doch das Gefühl, die Herren dieses Landes zu sein (Gen 9, 25 ff.; 15, 18; Dt 1, 8; 2, 24. 31; 3, 20; 19, 2 u. ö.). In nachexilischer Zeit dagegen, da das bescheidene Fleckchen Erde, das von dem einstigen Davidreiche noch übrig geblieben war, sich in fremdem Besitze befand, andrerseits aber die theokratische Einheit der Gemeinde weit enger war, war das Bewußtsein, nur als Gäste und Fremdlinge in Jahwes Lande zu weilen, zentraler und lebendiger.

Die Deuteronomisten ziehen gemäß ihrer Tendenz, die alten volkstümlichen Vorstellungen zu ethisieren und zu theologisieren, aus dem populären Glauben, daß Jahwe in Kanaan wohne, das Werturteil, daß Gott immer nahe sei, um die Gebete seines Volkes zu erhören (Dt 4, 7).

Aufs engste mit der Vorstellung vom Wohnen Jahwes in Kanaan hängt es zusammen, daß Kanaan für die Israeliten das reine oder das **heilige Land** ist. Im Gegensatz dazu ist das Ausland אדמה טמאה Am 7, 17, es ist deshalb unrein für die Israeliten, weil sie dort fern sind von Jahwe und ihn hier nicht kultisch verehren können. Deshalb ist auch alle Speise, die man in der Fremde genießt, unrein, da sie eben nicht von Jahwe gespendet ist, sie hat dieselbe Wirkung, wie die bei einer, den Israeliten verbotenen (Dt 26, 14), rituellen Totenfeier genossenen Mahlzeiten. Sie machen unrein, d. h. sie umgeben den betreffenden Menschen mit einer Art Fluidum, das eine Annäherung an das Göttliche unmöglich macht (Hos 9, 3—5). Für den Israeliten ist alles unrein, was die unmittelbare Beziehung zu Jahwe stört, denn alles „Heilige“ ist für den Gebrauch der Gottheit bestimmt, und dadurch, daß der Mensch „sich heiligt“, wird die Schranke, die sonst das Göttliche vom Menschlichen trennt, aufgehoben. Der Gegensatz von „unrein“ ist „rein“ (טהור) oder heilig, beide Ausdrücke decken sich fast völlig. So „heiligt“ man sich von einer Unreinheit (2 Sam 11, 4), und man heiligt sich zu einer kultischen Handlung, indem man sich von allem Verunreinigenden fernhält (1 Sam 16, 5; Ex 19, 10 ff.). So ist denn auch Kanaan das heilige Land im Unterschiede zur unreinen Fremde, weil man in Kanaan unter der unmittelbaren Machtwirkung Jahwes steht, im Auslande aber nicht. Die Heiligkeit des Landes wird andrerseits durch Götzendienst gestört, das Land verliert seinen Charakter der Reinheit, wenn man auch anderen Göttern huldigt, es wird dadurch entweiht (Jer 2, 7; 3, 9; Hes 36, 17 f.; Lev 18, 25. 27 u. a.). Diese Entweihung ist nicht als eine rein ethische aufzufassen, sondern durchaus als eine stoffliche, die „Heiligkeit“ Baals und die Heiligkeit Jahwes verhalten sich zueinander wie zwei sich abstoßende polare Gegenströmungen. Daran, daß der Erdboden durch das einer Leiche anhaftende Tabu entweiht wird Dt 21, 23, erkennen wir die ursprünglich heilige Natur des Landes; es wird gewissermaßen von einem schädlichen Stoffe infiziert, und die Folge ist, daß die Gottheit an der unreinen Stätte nicht wohnen, dem Israeliten nicht erscheinen kann. Der Ausdruck „heiliges Land“ scheint als terminus technicus für das Land Kanaan erst in nachexilischer Zeit aufgekommen zu sein, im Alten Testament finden wir ihn nur Ψ 78, 54 als גבול קדשו und Sach 2, 16 als אדמת הקדש; die Wurzeln dieser Vorstellung reichen aber bis in vorexilische Zeit zurück. In späterer Zeit wird er mehr und mehr üblich Sap 12, 3; 2 Mack 1, 7.

5. Interessant ist die Frage: Wie fand man sich während des Exils mit der Vorstellung ab, daß Jahwe in Kanaan wohne? Dieser Glaube setzt doch voraus, daß das Land unter Jahwes besonderem Schutze steht und vor Eroberung und Zerstörung durch fremde Nationen gesichert ist? Es hat in der Tat längere Zeit gedauert, bis die Juden für das Exil in ihrer religiösen Gedankenwelt eine Erklärung gefunden hatten, die Späteren wußten eine Antwort zu geben, anders aber stand es mit den Zeitgenossen, die die Katastrophe mit erlebten. Es waren hauptsächlich zwei Pole, um die sich die Volksmeinungen drehten, die eine ist repräsentiert durch die Hes 11, 15 f. erwähnten Judäer, die nach der ersten Verbannung unter Jojakim das Erbteil der Verbannten an sich rissen mit der Begründung: „Jene sind fern[1]) von Jahwe, so ist uns das Land[2]) zum Erbteil gegeben". Diese also ziehen aus den Argumenten der Weltgeschichte den Schluß, daß die Exilierten fern von Jahwe und für seine Hand unerreichbar sind; sie halten sich für die alleinigen Erben der Verheißung an Abraham Gen 15, 18 (Krätzschmar). Es wird diese Anschauung für sie ein bequemer Freibrief, sich an dem Gute der Exulanten zu bereichern.

Den entgegengesetzten Schluß zogen die Hes 8, 7—12 erwähnten Götzendiener. Sie fühlten sich verwaist, wie auch die Jerusalemiten in Jes 49, 14, Jahwe hatte sich als der schwächere gegenüber den assyrischen Göttern erwiesen und sein Erbland und die dort zurückgebliebenen Seinen verlassen. Nach antiker Vorstellung verlassen die Götter ihre Stadt kurz vor ihrer Eroberung durch die Feinde. Jene Leute sahen sich daher nach anderen Göttern um und trieben hauptsächlich Mysterienkult, durch den sie offenbar die Aufmerksamkeit der mächtigen ägyptischen Götter auf sich lenken wollten, denn nur diese konnten den assyrischen Göttern einigermaßen die Spitze bieten. Auf ägyptischen Mysterienkult deuten die an die Wand gezeichneten Tierfiguren (רמש und בהמה V. 10), man hat da wohl an Krokodile, Skarabäen, Katzen oder sonstige von den Ägyptern verehrte Tiere zu denken. Auch der Dienst in den finsteren Gemächern und die Weihrauchopfer weisen auf ägyptischen Kultus (cf. Plutarch de Js. 20). Die in 8, 14 f. erwähnten Tammuzanbeter scheinen den herrschenden baby-

---

[1]) L. רָחקוּ mit Raschi u. a.

[2]) היא stört und fehlt noch in der LXX, es ist wohl nur durch ein Versehen eingedrungen. Mit Krätzschmar gegen alle Textzeugen אדמת vor Jahwe einzuschieben, ist unnötig, מעל paßt zu Jahwe recht gut (Gen 35, 13; 42, 24; Hi 19, 13 u. a. m.).

lonischen Göttern ihre Reverenz zu machen, ebenso vielleicht auch die Sonnenanbeter 8, 16. Jedenfalls erkennen wir, daß der Gedanke, Jahwe habe das Land verlassen V. 12 (9, 9), der Anlaß zu weitgehendem religiösen Synkratismus wurde; es sind das verzweifelte Maßnahmen von Leuten, die durch das Exil an ihrem Glauben irre geworden sind.

Auch der Prophet Hesekiel geriet mit seiner priesterlichen Weltanschauung ins Wanken, er behalf sich aber damit, daß er Konzessionen machte: „Auch im fremden Lande ist Jahwe למקדש מעט „etwas Heiligtum“ 11, 16 hält er den Judäern, die das Erbteil der Exulanten verteilen, entgegen. Er macht damit einen schwachen Versuch, die Schranken, die die Verehrung Jahwes an den Landesgrenzen hat, zu brechen, gleichwohl ist er viel zu sehr Priester und in der Gedankenwelt des Deuteronomiums aufgewachsen, um unumwunden die Möglichkeit zuzugeben, daß Jahwe auch den Fernen ein מקדש in vollem Sinne, wie im heiligen Lande, und speziell in Jerusalem, sei. Die kleine Beschränkung der alleinigen Legitimität des Jahwekultus im Tempel, die in dem Worte מעט liegt, ist eine Konzession an das religiöse Bedürfnis der Exulanten, zu denen er ja auch selber gehörte. Hesekiel steht den Anschauungen der Laien, die sagen: die Exulanten sind fern von Jahwe, näher, als denen in Kap. 8, gleichwohl unterscheidet er sich auch von den ersteren in einem wichtigen Punkte. Für sie ist das Fernsein der Exulanten von Jahwe dadurch bedingt, daß Jahwes Macht nicht bis Assur reicht, Jahwe ist an sein Land gebunden, sie stehen also noch völlig auf dem Standpunkte henotheistischer Volksreligion. Hesekiels Anschauungen stehen dagegen unter dem Banne des deuteronomischen Dogmas von der alleinigen Legitimität des Zion. Daß Hesekiel auch die Volksmeinung, daß Jahwes Macht über die Grenzen des jüdischen Landes nicht hinausreiche, geteilt habe, ist kaum anzunehmen, denn nach ihm kann Jahwe die Seinen im Exil besuchen und hält auch schon die Fäden der Weltgeschichte, auch der Geschicke der fremden Völker, in seiner Hand (Kap. 25—32. 36. 38 f.). Nach 1, 1 erklärt er seine Visionen als einen Einblick in den Himmel und erweist sich auch sonst als einen, wenn auch etwas dogmatisch beschränkten, Vertreter des Monotheismus.

Die Deuteronomisten hatten in der Verbannung der Israeliten ein Gottesurteil gesehn, das sie wegen ihres Wandels in den Sünden Jerobeams von Gottes Angesicht verwies (הסיר מעל פני יהוה) 2 Kö 17, 18. 23. Sie konnten noch stolz hinzufügen: Den Stamm Juda aber ereilte dieses Schicksal nicht (V. 18, die folgenden Verse 19 f. sind später hinzugefügt). Nach 586 erheischte auch

das Schicksal des Südreiches eine Erklärung, und so machten denn die Kreise, aus denen die exilischen und nachexilischen deuteronomischen Schichten hervorgegangen sind, besonders Manasse und seine Zeit für das auch über Juda verhängte Zorngericht verantwortlich. Die Ausdrücke für das Verbanntwerden sind neben הסיר noch das kräftigere השליך מעל פני יהוה 2 Kö 13, 23; 17, 20; 24, 20 oder נטש מעל פ׳ יה׳ Jer 23, 39 (nicht von Jeremia) oder הכרית מעל פני האדמה 1 Kö 9, 7 (2 Chr 7, 20 hat dafür נתשתים). Aus dieser Terminologie geht hervor, daß man in diesen Kreisen der in Hes 11, 15 f. herrschenden Anschauung: „Jene sind fern von Jahwe" näher stand. Nur werden bei D, wie stets, die Ereignisse der Weltgeschichte auch hier ethisch begründet, es ist das Exil nicht ein Beweis der größeren Macht der assyrischen Götter, wie jene Laien bei Hesekiel es auffaßten, sondern es war ein strenges Gericht des Gottes, dessen Macht über alle Götter der Welt über allen Zweifel erhaben war (Dt 3, 24; 4, 35. 39; 1 Kö 8, 23. 27 u. a.). Wie sehr selbst in dem Sprachgebrauch von D^2 die ursprünglich sinnliche Bedeutung einer ethisch religiösen Platz gemacht hat, zeigt die Anwendung jener Phrase השליך מעל פני יה׳ auch auf den Tempel von Jerusalem 1 Kö 9, 7 (nach LXX und 2 Chr 7, 20 lies אשליך für אשלח).

IV. Jahwes Wohnen an den altisraelitischen Kultstätten.

Der Glaube, daß Jahwe im Lande Kanaan wohnte, konnte für das religiöse Bedürfnis der Israeliten genügen. Jahwe war innerhalb der Grenzpfähle seines Landes überall zu finden, die Wahrzeichen der Nähe Gottes entdeckte man in allem, was einen umgab, in der freien Natur (S. 84). Wenn man zu Jahwe rief in seinem Lande, so hörte er, überall war man imstande, vermittels des Ephod eine Kundgebung der Gottheit zu erlangen. Wenn sich gleichwohl die Vorstellung herausbildete, daß Jahwe an einzelnen Stätten in besonderer Weise wohne, daß man Gott hier mit noch größerer Gewißheit treffe und sich seiner Nähe mit stärkerer Intensivität bewußt sein dürfe, so entspricht diese Vorstellung einer ganz bestimmten historischen Entwicklung, der aber die alteingebürgerten Anschauungen von einem besonderen ḥimâ der Gottheit (S. 8 f.) entgegenkamen. Wir haben nämlich, wie unten noch näher festgestellt werden soll, in den Kultstätten Jahwes im heiligen Lande die Erben der altkananäischen Baalheiligtümer zu sehen, die auf Jahwe übertragen sind. Da nun diese Kultstätten im Volksglauben eine große Rolle spielten, so

gehört es mit zu unserer Aufgabe, die Bedeutung dieser heiligen Stätten im israelitischen Volksleben, sowie ihre Entstehungsverhältnisse, soweit noch erkennbar, zu verfolgen.

Das ganze Land Israel war voller Heiligtümer, wir werden annehmen dürfen, daß fast jede Ortschaft ihre Bāmā hatte, wo man den Kultus Jahwes betrieb, wie z. B. 1 Sam 9. Vor allem waren es die Berggipfel, die als Sitze der Götter angesehen wurden, deshalb befindet sich die Bāmā („Höhe") meist, nicht immer (cf. Jer 7, 31), auf einem Berggipfel in der Nähe der Ortschaft. Die Gottesverehrung auf den Bergeshöhen ist die eigentliche Signatur des althebräischen Kultus, wie ihn die Propheten bekämpfen (Hos 4, 13; Jer 2, 20; 3, 6. 23 (LXX); 17, 2; Hes 6, 13; 18, 6. 13ff.; Jes 57, 7; 65, 7; 1 Kö 14, 23). Der Eindruck der Ausländer von Israels Religion war der, daß Israels Götter Berggötter seien 1 Kö 20, 23. Vermutlich verdanken diese Heiligtümer ihre Entstehung alter Ahnenverehrung (cf. Stade, Gesch. des V. Isr. I² S. 452), und ihre Rudimente sind Ahnengräber. Am bekanntesten von den Ahnengräbern auf hohen Bergen ist das des Aaron auf dem Berge Hor Nu 20, 22 ff. Für die Israeliten lag die Verehrung der heiligen Berge um so näher, als sie an den die Berge umlagernden Wolken im Gewitter die Offenbarungsformen des Sinaigottes wiedererkannten. In historischer Zeit sind als Kultstätten Jahwes auf bekannten hohen Bergen insbesondere berühmt der Ebal und Gerizzim bei Sichem (Dt 11, 29; 27, 4; Jos 8, 33), der Karmel, auf dem sich nach 1 Kö 18, 30 ein von den Baalsdienern zerstörter Jahwealtar befand (v. Gall, Kultstätten, S. 124), der Tabor nach Hos 5, 1, er war offenbar die gemeinsame Kultstätte der Stämme Sebulon und Issachar (v. Gall, S. 125). Die Heiligkeit des Hermon ist aus dem Namen zu schließen (v. Gall, S. 135). Auf dem Ölberge bei Jerusalem war schon z. Z. Davids eine Kultstätte (2 Sam 15, 30 ff. und v. Gall, S. 68 f.), u. a. m.

Abgesehen von diesen heiligen Bergen werden noch eine Reihe altheiliger Kultusstätten im Lande selbst als Offenbarungszentren Jahwes angesehen. Daß die populäre Anschauung Jahwe an diesen Stätten wohnend dachte, geht aus der Ausdrucksweise: „Vor Jahwe" in Sichem (Jos 24, 1), „vor Jahwe" in Mispa (1 Sam 7, 6), „vor Jahwe" in Silo (Jos 18, 8; 19, 51), Jahwes Panim in Hebron (2 Sam 5, 3), Jahwe zu Gibea (1 Kö 3, 5), Jahwe im Gilgal (1 Sam 15, 21) u. a. m. hervor.

Es liegt nun außerhalb des Bereiches der uns vorgesetzten Aufgabe, alle Kultstätten des Heiligen Landes, an denen die Gottheit dergestalt „wohnend" gedacht wurde, hier nach ihrer Ent-

stehung, Entwicklung und religionsgeschichtlichen Bedeutung zu erörtern. Eingehender hat sich A. Frhr. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, in den Beiheften zur ZATW III 1898 mit den Heiligtümern befaßt. Wir beschränken uns hier nur auf die Heraushebung einiger, in historischer Zeit besonders berühmter Heiligtümer, und auch nur, insoweit sie für das uns interessierende Problem eines Wohnens Jahwes an diesen Stätten Material liefern.

1. Ein bekanntes Heiligtum befand sich in Sichem (v. Gall, S. 107—119), hier versammelte Josua das Volk zum letzten Male „vor Gott" (Jos. 24, 1 E), hier ruhten die Gebeine Josephs an heiliger Stätte 24, 32, sowie die Idole der aramäischen Vorfahren Gen 35, 4 und hier fand die Königsweihe des Abimelek statt Ri 9, 6. Auch die spätere Bestimmung Sichems zur Asyl- (Jos 20, 7) und Levitenstadt (Jos 21, 21; 1 Chr 6, 52) kennzeichnet ihre Heiligkeit, die durch eine dreifache Tradition auf eine Stiftung des Abraham, des Jakob und des Josua zurückgeführt wird. Josua allerdings stiftet nicht das Heiligtum, dieses bestand bereits, sondern nur den Stein unter der Eiche beim Heiligtum (Jos 24, 26 E), und zwar als einen Zeugen für das Bekenntnis des Volkes, Jahwe dienen und die übrigen Götter abtun zu wollen. Auch von Jakob wird berichtet, daß er eine מצבה (so zu lesen für מזבח Gen 33, 20 wegen ויצב, cf. Wellhausen, Kompos. des Hexat.[3], S. 48, Anm. 1) und sie אל אלהי ישראל nannte. Jakob pflanzte diese Maṣṣebe östlich von Sichem auf, und auch die Eiche, unter der Josua seinen Stein aufstellte, lag vermutlich östlich von Sichem, denn das östlich von Nâbulus noch heute gelegene Dorf Balaṭa, entstanden aus בַּלּוּטָא, dem syrisch-aramäischen Pendant zum hebräischen אלה, hat offenbar seinen Namen daher, daß es an der Stelle der altberühmten Terebinthe erbaut wurde (Baedeker, Palästina[5], S. 246). Es ist also wohl ein und derselbe Stein, der einmal auf Josua und einmal auf Jakob zurückgeführt wird, denn die Maṣṣeben sind ursprünglich nichts als einfache Steine, eine besondere Form erhielten sie erst in späterer Zeit (Benzinger, Archäologie[2], S. 321 f.). Auch Ri 9, 6 werden beide erwähnt, denn das dunkle אלון מצב ist zweifellos als אלון המצבה (so Moore, Budde, Nowack, Kittel in bibl. hebr.) zu lesen. In der Abrahamsage Gen 12, 6—8 J ist von dem Steine nicht die Rede, dafür wird aber die Eiche vorausgesetzt, die אלון מורה „Orakelterebinthe" genannt wird. Derselbe Name begegnet uns auch Dt 11, 30 (LXX und die übrigen Verss.), während Ri 9, 37 die Eiche אלון מעננים „Zauberterebinthe" heißt. Daß es sich hier um zwei Eichen handelt, wie v. Gall a. a. O. S. 116 annimmt, ist sehr unwahrscheinlich, vielmehr wird der ältere Name „Zauberterebinthe" ge-

wesen sein, dieser Name ist dann wegen seiner Verfänglichkeit (cf. Dt 18, 10; Lev 19, 26) in das israelitisch unanstößige „Orakelterebinthe" umgewandelt.

Die dreifache Stiftungstradition ist nicht etwa als Projektion einer späteren Gründung in das Patriarchenzeitalter aufzufassen, sondern sie repräsentierte drei aus verschiedenen Kreisen stammende Sagen, die den Zweck haben, das Heiligtum als von Jahwe gestiftet zu vindizieren. Es ist nun aber von vorherein anzunehmen, daß ein durch Baum und Stein orientiertes Heiligtum der altkananäischen Religion angehört, daß also die Existenz dieser Kultstätte in vorisraelitische Zeit zurückreicht. Diese Annahme wird noch durch zwei Momente bestätigt. Erstens weist der Grundgedanke der Jakobsage, daß die heilige Stätte von Jakob durch Kauf rechtmäßig erworben ist und infolgedessen den Israeliten rechtmäßig gehört (Gen 33, 19), darauf hin, daß die Sage in einer Zeit entstanden ist, wo das Heiligtum ein Zankapfel war zwischen Kananäern und Israeliten (Gunkel). Datiert nun die Entstehungssage aus der allerersten Zeit der Ansiedelung, wo die Kananäer noch als gleichberechtigter Faktor neben den Israeliten in Betracht kamen, so ist zu schließen, daß die Entstehung selbst in die Zeit vor der Ansiedelung fällt. Zweitens gehörten ursprünglich der Stein und der Gott viel enger zusammen, jener war die Wohnung des Numens, denn in Gen 33, 20 werden Maṣṣebe und Gottheit geradezu identifiziert, wenn Jakob die Maṣṣebe Ēl, Gott Israels nennt. Dieselbe Vorstellung liegt auch in dem Begriffe עדה Jos 24, 27: Der animistisch beseelte Stein hat die Worte Jahwes, die Josua dem Volke vorgelesen hatte, „gehört" und hat nunmehr die Aufgabe, als Zeuge zu dienen. Wir haben also auch hier den heiligen belebten Stein, der in die Sphäre der baalschen tellurischen Götterwelt gehört (S. 79). Das Numen hat auch einen bestimmten Namen, der in historischer Zeit noch bekannt war, der aber in jahwistischer Zeit in Ēl, Gott Israels, verwandelt ist. Das ersehen wir daraus, daß nicht die Gottheit der Kultstätte als Ganzes, sondern nur die Maṣṣebe so benannt wird; der Erzähler (E) wollte natürlich berichten, daß der Gott von Sichem den Namen Ēl, Gott Israels, führte, er hielt sich aber so eng an seine Vorlage, daß auch nach E nur der Stein diesen Namen erhielt. Der Name selbst ist so farblos und dabei so sonderbar gebildet (אלהי ישראל in Apposition zu אל), daß wir ihn wohl für eine künstliche Erfindung anzusehen haben, die niemals wirklich gebraucht ist. Die Erfindung hatte den Zweck, den anstößigen alten Namen zu verdrängen. Daß Joseph das Numen von Sichem gewesen sei, wie v. Gall S. 117 vermutet, ist nicht wahrscheinlich,

denn Joseph ist eine spezifisch israelitische Sagenfigur und auch wohl ursprünglich nicht ein Numen, sondern eine Stammespersonifikation. Daß man in Sichem das Ahnengrab Josephs suchte, beruht wohl auf späterer Tradition, die Sage hat die Erinnerung daran bewahrt, daß die Gebeine Josephs erst später, unter Josua, bei Sichem eine Ruhestätte gefunden haben, daß aber ursprünglich das Grab Josephs nicht bei Sichem sich befand. Der heilige Stein galt in jahwistischer Zeit als Erinnerungs-Denkmal an ein historisches Ereignis; vom Standpunkte des Jahwismus aus verstand man solche Vorstellungen von in Steinen hausenden Göttergestalten nicht. Wir erkennen also, daß Jahwe ursprünglich mit dem Numen von Sichem nichts zu tun hat.

2. Zur Zeit des Hosea genoß das Heiligtum von Miṣpa ein großes Ansehn 5, 1; durch die Parallele mit dem Tabor wird es wahrscheinlich gemacht, daß dieses Miṣpa mit dem Miṣpē-Gil'ad (v. Gall S. 141—146), das durch die Jephtasage bekannt ist und später Asylort für die Gaditen wurde, Dt 4, 43; Jos. 20, 8; 21, 38 [1]), identisch ist. Man glaubt es meist in der heutigen Ortschaft es-Salṭ wiederzufinden, in deren Nähe der „Berg des Hosea" liegt, der zum Tabor ein passendes Gegenstück bildet (Nowack und Marti z. St., Baedeker, Palästina [5] S. 162), nach v. Gall und Gunkel zu Gen. 31, 45 hat sie aber nördlicher, am Jarmuk, gelegen. Buhl, Palästina S. 242 denkt an Ḳal'at er-Rabaḍ nördlich vom Wadi Aǧlûn. Die Entstehungssage wird erzählt von E (Gen 31, 45. 49. 50. 53b.54) und J (31, 44. 46. 51—53a. 48, nur המצבה ist stets ausgleichender Zusatz) [2]). E erzählt, daß Jakob und Laban in Miṣpa einen Vertrag schließen, wobei Laban (nicht Jakob, der in V. 45 zur Ausgleichung mit der jahwistischen Darstellung eingefügt ist) eine Maṣṣebe aufrichtet 45, indem er Jahwe zum Wächter über die Einhaltung des Vertrages aufruft 49. 50 (das והמצפה gehört als ausgleichender Zusatz zum vorhergehenden Verse). Darauf wird der Bund beschworen und das Bundesmahl gehalten. Auch J knüpft an ein Steindenkmal an, bei ihm ist es aber ein Wächter der Grenze, der verhütet, daß man von hüben nach drüben hinübergeht. Nach E ist Gott (statt יהוה hat LXX ὁ θεός) der Wächter des Bündnisses 49 und der „Zeuge" zwischen Laban und Jakob. Der Stein hat weiter keinen Zweck, als die beiden Kontrahenten, möglicherweise auch Gott, an die heiligen Bundesverpflichtungen zu erinnern. Das ist aber schwer-

[1]) Über die Wahrscheinlichkeit der Identität von Rāmot Gil'ad und Miṣpe Gil'ad s. Buhl, Geographie S. 262.

[2]) Diese Scheidung schließt sich an das gemeinsame Ergebnis von Holzinger und Gunkel; anders scheidet v. Gall S. 143.

lich die ursprüngliche Meinung der Sage, denn der Stein in Miṣpa wird seine Aufgabe, Jakob stets an die nötige Achtung seinen Frauen gegenüber zu gemahnen, schlecht erfüllen, nachdem Jakob von Miṣpa weiter gezogen ist. Jener Vertragsinhalt ist wohl erst von E aus irgendeinem Grunde — vielleicht um vorbildlich zu wirken — eingefügt. Daß nachher (V. 54) an dieser Stelle geopfert wird, läßt durchscheinen, daß der Stein ursprünglich mehr war, als ein gewöhnlicher Erinnerungsstein.

Viel natürlicher ist die Bedeutung des heiligen Steines als Grenzwächter bei J. Der Streit zwischen dem Aramäer Laban und Jakob reflektiert alte Grenzstreitigkeiten zwischen Aramäern und Israeliten und einen diese beendigenden Grenzvertrag. Diese Streitigkeiten liegen vermutlich vor der Gründung des damaszenischen und des davidischen Reiches. Auch bei J ist der gemeinsame Gott der Väter der Richter über die Innehaltung der Bundesverpflichtungen 53a, aber die ursprüngliche Bedeutung des Steines blickt noch durch, wenn V. 52 und 48 der Stein selbst Zeuge genannt wird. V. 53a sieht aus wie eine Erklärung oder Korrektur der den Israeliten unverständlichen Vorstellung, daß ein Steinhaufe Zeuge eines Vertrages sein kann. E und J sind sich darin gleich, daß ein Steindenkmal im Mittelpunkte der Sage steht. Es Maṣṣebe mit dem Zwecke, daß יצף יהוה ביני ובינך 49 steuert auf eine Erklärung des Namens Miṣpa[1]) los; J nennt das Steindenkmal גל 46 und läßt es ein עד sein ביני ובינך, er will also eine Etymologie für גלעד gewinnen. Da nun die Ortschaft, in der sich die Kultstätte befand, auch sonst Miṣpe-Gil'ad genannt wird (Ri 11, 29), so haben wir hier offenbar zwei Varianten einer älteren Entstehungssage des Heiligtums von Miṣpe-Gil'ad, beide anknüpfend an einen Stein als Wächter oder Zeugen. Die Existenz des heiligen Steines bei dem Heiligtum wird also die gegebene geschichtliche Größe sein. Daß an sich גל, das etwa einen Kromlech, und מצבה, die einen Menhir bezeichnet (cf. Benzinger, Archäologie [1] S. 56ff. [2] S. 42f.) ihrer Form nach verschieden sind, fällt wohl nicht weiter ins Gewicht, diese Bezeichnungen sind nur durch die Zweiheit der Ortsbezeichnung und des etymologischen Triebes veranlaßt. Daß wir auch hier in dem Stein ein animistisch beseeltes Naturdenkmal zu sehn haben, läßt sich aus der jahwistischen Rezension noch deutlich erkennen, wo er als Wächter und

[1]) Da die LXX den Ort Miṣpa *Μασσηφα* nennt, so nimmt Wellhausen an, daß der eigentliche Name מַצֵּבָה gewesen sei, der dann wegen seiner Anstößigkeit in Miṣpa umgeändert wurde (Compos. [3] S. 42 Anm. 1). Das יצף Gen 31, 49 spricht nicht dagegen, da es bei derartigen Etymologien auf Genauigkeit nicht ankommt.

Zeuge des Vertrages erscheint (s. oben), und aus E, wo bei ihm geopfert wird.

Am Heiligtum zu Miṣpâ ist auch die Jephtasage lokalisiert, noch in historischer Zeit wird hier jährlich ein viertägiges Fest gefeiert, zu dessen Ritual die Totenklage der gileaditischen Jungfrauen für die Tochter Jephtas gehört (Ri 11, 40). Möglicherweise wurden hier in alter Zeit einst Jungfrauen zu Ehren eines Gottes der Fruchtbarkeit geopfert (Stade bei Gall S. 144 Anm. 1). Die ansprechende Vermutung v. Galls, daß Jephta selbst dieser Gott gewesen sei, indem יפתח = יפתח אל mit zu ergänzendem רחם den Gott bezeichne, der den Mutterschoß öffnet, scheitert an der größeren Wahrscheinlichkeit, daß Jephta eine historische Persönlichkeit gewesen ist — vergl. dazu die Vorbemerkungen Buddes zu Ri 10, 17 bis 12, 7, besonders am Schluß. Wahrscheinlicher ist es daher, daß die volkstümliche Heldengestalt Jephta eine ältere mythische Gestalt verdrängt hat.

Was das Alter der Entstehungssagen anlangt, so ist zu berücksichtigen, daß die Jephtageschichte noch kein Königtum voraussetzt. Da nun aber in dieser Zeit das Fest in Miṣpe-Gilʿad seines heidnischen Charakters schon beraubt ist und nur noch als Erinnerung an eine historische Denkwürdigkeit gefeiert wird, wenn wir ferner annehmen, daß immer ein Weg vom bloßen heiligen Steine bis zum berühmten Kultheiligtume zurückzulegen ist, so werden wir wohl mit Recht die Entstehung und Hauptepoche dieser Kultstätte bis in die Zeit vor der Einwanderung der israelitischen Stämme zurückverlegen.

3. Mit Miṣpē-Gilʿad ist nicht zu verwechseln ein anderes Jahweheiligtum Miṣpa auf dem Gebirge Ephraim, von dem es 1 Makk 3, 46 heißt, daß es Jerusalem gegenüber läge und in alten Zeiten ein Gebetsort der Israeliten gewesen sei. In diesem Miṣpa versammelten sich die Israeliten aus allen Stämmen „vor Jahwe“, um gemeinsam zu beraten Ri 20, 1; 21, 1. 8 oder Kriegsaktionen vorzubereiten 1 Sam 7, 5 ff. (10, 17 ff.). Auch hier ist die Rede von einem Gedenksteine, der von Samuel gegründet und אבן העזר genannt wird, mit der Begründung, daß er „Zeuge“ sein soll der Hülfe Jahwes 7, 12 (l. mit Wlh. עֵד(ה) הִי(א) כִּי). Auch hier deutet der Ausdruck עד an, daß der Stein ursprünglich beseelt gedacht ist, wodurch er und mit ihm die Kultstätte ihrer Entstehung nach in eine vorisraelitische Epoche verwiesen wird.

4. Das zur Zeit des Amos (5, 5; 8, 14) und Hosea (4, 15, wo hinter אל תשבעו ein בבארשבע ausgefallen ist, s. die Kommentare) berühmte Heiligtum in Beerseba (v. Gall S. 44—51) war nach Gen 21, 33 (wohl eine jüngere Schicht des Jahwisten, Holzinger,

Gunkel) und 26, 25 (J) ein Jahweheiligtum. Über die Entstehung des Namens dieser Kultstätte berichten drei Varianten: E (Gen 21, 22—24. 27. 31, s. Gunkel) knüpft an die Bedeutung „schwören“ der Wurzel שבע an, J (Gen 21, 25. 26. 28—30. 32—34) an die Bedeutung „sieben“. Beide verlegen die Entstehung der Brunnen in die Zeit Abrahams. Eine andere Schrift in J legt auch die Bedeutung „schwören“ zugrunde, läßt aber den Brunnen von Isaak gegründet sein (Gen 26, 23—33). Von der Stiftung eines Heiligtums wird in Relation eins und drei nichts erwähnt, in drei (Gen 26, 25) ist sie erst später und an unpassender Stelle eingetragen; in der zweiten Variante 21, 33 wird die Stiftung erwähnt, aber auch hier, ohne durch den Zusammenhang genügend motiviert zu sein. Als gemeinsames Stück bleibt also nur der oder die Brunnen zurück. Daß es sich gleichwohl um heilige Brunnen handelt, geht aus der Hagarsage hervor 21, 14. 17—19, denn hier in Beerseba erscheint Gott der Hagar und macht sie auf die hier befindlichen Brunnen aufmerksam, hier hat er ihre Stimme „gehört“, hier also wohnt er. Nach der späten elohistischen Darstellung ist es freilich der Bote Gottes, der ihr vom Himmel zuruft, das ist aber künstliche Einkleidung, denn nach V. 19 ist es wieder Gott selbst, der ihr den Brunnen zeigt. Auch das Opfer, das Jakob in Beerseba „dem Gotte seines Vaters Isaak“ darbringt 46, 1, beweist die Heiligkeit dieses Ortes. Daß es nicht ursprünglich Jahwe ist, der hier wohnt, ist schon von vornherein anzunehmen und wird bestätigt durch die Notiz 21, 33, daß Abraham hier Jahwe als אל עולם anrief. Das ist nur die Ausdrucksweise einer späteren Zeit dafür, daß der früher Ēl ʿōlām genannte Gott nun mit Jahwe kombiniert wird. Freilich sieht der Name ēl ʿōlām ebenso künstlich aus, wie ēl ĕlohē Jisraēl (S. 101), der Name „Gott der Vorzeit“ oder gar „ewiger Gott“ paßt nicht für ein altes Quellnumen. Auch hier wird ein älterer Name dem israelitischen Religionsniveau durch Umbildung angepaßt sein. Neben der Quelle finden wir in Beerseba auch den heiligen Baum, אֶשֶׁל Tamariske, der nach v. Gall S. 48 in der Bibel stets nur mit kultischer Bedeutung vorkommt; nach israelitischer Tradition ist er von Abraham gepflanzt 21, 33; ein Altar wird ferner 26, 25 erwähnt. Das Inventar einer altkananäischen Kultstätte ist also ziemlich vollzählig beisammen. Daß Jahwe erst später mit diesem Heiligtum in Beziehung gesetzt wurde, lehrt die Umnamung 21, 33; vermutlich ist das Numen von Beerseba eine Quellgottheit und die Stätte der Wohnsitz eines Baal der Fruchtbarkeit des Erdbodens. Noch Amos scheint deutlich die Empfindung dafür gehabt zu haben, daß der Gott von Beerseba mit Jahwe nichts zu tun

hat, wenn nämlich die durch die parallelen אשמת שמרון und אלהיך דן sehr nahe gelegte Konjektur דֹּדְךָ für דרך Am 8, 14 „dein Schutzpatron, Beerseba“ zu Rechte besteht. Die in Kap. 21 vorliegende elohistische Variante setzt eine Zeit voraus, wo das, in den übrigen Quellen philistäische, Gerar noch nicht den Philistern gehörte (Wellhausen, Kompos. des Hexat.[3] S. 18); die Brunnen von Beerseba waren also bereits Streitobjekte für die umwohnenden Stämme in einer Zeit, da die Philister noch um ihre Wohnsitze kämpften und auch die Israeliten noch nicht seßhaft waren (s. dazu Gunkel, Genesis[2] S. 269 f.).

5. Ein altberühmtes Heiligtum ist Bethel (v. Gall S. 94—103), das besonders zur Zeit des Amos (7, 10 ff.; 9, 1; 4, 4; 5, 5) und Hosea (4, 15; 5, 8; 8, 6; 10, 5) als das Reichsheiligtum des Nordreiches (1 Kö 12, 29) eine bedeutende Rolle spielte. Hier befand sich eine Orakelstätte, wo man „Gott fragte“ Ri 20, 18 (20, 26 f.), hier hatte einst Abraham Jahwe angerufen Gen 12, 8 (13, 3 f.), hierhin kam man von weit her „zu Gott“ 1 Sam 10, 3 (Ri 21, 2). Die Stiftung der Kultstätte wird auf Jakob zurückgeführt, der hier auf seinem Marsche zu seinen aramäischen Verwandten eine Gotteserscheinung hatte Gen 28, 11—22. Das Stück besteht aus E (V. 11. 12. 17. 18. 20—22) und J (V. 13—16 und 19a), s. die Kommentare von Holzinger und Gunkel. Nach E kommt Jakob nach Bethel, übernachtet hier auf einem Steine und hat dann den bekannten Traum von der Himmelsleiter. Daran erkennt Jakob, daß hier der Eingang zum Himmel ist. Um die Heiligkeit dieser Stätte kenntlich zu machen, stellte er eine Maṣṣebe auf, goß Öl darüber und gelobte, wenn Gott mit ihm sei, aus diesem Steine ein Gotteshaus zu machen und diesem alles getreulich zu verzehnten.

Nach J erscheint Jahwe dem Jakob und verspricht ihm seinen Schutz.[1]) Daran erkennt Jakob, daß er sich hier auf heiligem Boden befindet. Beide Formen der Erzählung lassen erkennen, daß Jakob hier die Heiligkeit der Stätte erst entdeckt hat, er wußte es nicht, daß Bethel eine Gotteswohnung sei, das erkennt er nur daran, daß er Gott hier trifft V. 16. An diesem Zuge läßt die alte Sage schon durchblicken, daß die Kultstätte älter ist als Jakob. Der Unterschied zwischen E und J ist nur der, daß nach E Jahwes eigentliche Wohnung im Himmel ist, während bei J Jahwe nur an dieser Stätte gegenwärtig ist. Implicite gewinnen wir aber auch aus der Erzählungsform von E den Ein-

---

[1]) Daß Jahwe im Traume dem Jakob erschienen sei (V. 16), ist wohl nicht der ursprüngliche Gedanke von J, cf. Abschn. VI Kap. 3.

druck, daß die Himmelsvorstellung erst später in die ursprüngliche Form der Sage eingedrungen ist. Der Name Bethel wird vom Elohisten nämlich zweimal erklärt, einmal (V. 17) wird die ganze Örtlichkeit als Haus Gottes bezeichnet, weil sich hier der Eingang in den Himmel, die Wohnung Gottes, befindet; dagegen heißt es V. 22, daß der Stein selbst zum Gotteshause werden soll. Der Stein, den Jakob nach V. 18 als Maṣṣebe aufstellt, hat nach E die Bedeutung eines Gedenksteines, damit er sich bei seiner Rückkehr nach Bethel der Heiligkeit der Örtlichkeit erinnert. Diese Bedeutung werden zur Zeit des Elohisten Maṣṣeben überhaupt gehabt haben, sie hatten die Aufgabe, eine heilige Stätte kenntlich zu machen (S. 9), deshalb erwähnt der in manchen Punkten dogmatisch so empfindliche Elohist die Maṣṣeben unentwegt. Daran, daß Jakob den Stein salbt, wird E keinen Anstoß genommen haben, es bedeutete für E nur einen mit der feierlichen Aufpflanzung der Maṣṣebe verbundenen Akt, und daß er in V. 22 eine ganz andere Erklärung des Namens Bethel gibt, wird ihm nicht zum Bewußtsein gekommen sein. Diese beiden Züge hat er also seiner alten Vorlage entnommen, oder richtiger, diese Momente haben sich in der zur Zeit E s üblichen Form der Erzählung der Bethelsage aus älterer Zeit erhalten.

Aus der Salbung des Steines geht nun aber für den Kenner mit Deutlichkeit hervor, daß der Stein als Kultobjekt in Betracht kommt, und wenn wir dazunehmen, daß der Stein den Namen Bethel „Gotteshaus“ erhält, so gehört auch der Stein von Bethel in die Kategorie der beseelten Steine, die wir schon mehrfach kennen gelernt haben, und die den im Griechischen üblichen terminus technicus *βαιθύλιον* geprägt haben (cf. Zimmern in Keilschr. und altes Test.[3] S. 437 f.). Aus der Bezeichnung „Gotteshaus“ geht noch deutlich hervor, daß man das Numen in dem Steine wohnend dachte; das Numen ist natürlich wieder ein der tellurischen Sphäre angehöriger Baal, und nicht Jakob (gegen v. Gall, S. 95), der nur in der Kultsage von Bethel eine Rolle spielt, die aber erst aus israelitischer Zeit stammt.

Aus Gen 35, 1—8. 14, einer einer jüngeren Schicht des Elohisten angehörigen Erzählung, die nichts ist als eine Rekapitulation von Kap. 28, erfahren wir als einzige selbständige Notiz, daß auch ein heiliger Baum, die „Klageeiche“, das Ahnengrab der Debora, der Amme der Rebekka, anzeigte V. 8. Also auch in Bethel fehlt nicht neben dem Stein der Baum als Kultobjekt — beides wieder Reste der kananäischen Vorzeit. Die Sage selbst ist zweifellos älter als die Polemik des Amos und Hosea, sie setzt von der Wohnung im Stein bis zur Vorstellung vom Eingange des Himmels

schon einen Riesenweg voraus. Auch hier werden wir den Analogieschluß ziehen dürfen, daß es der Jahwismus war, der diese Wandlung zustande gebracht hat.

6. In Hebron (v. Gall, S. 51—58) schloß David mit den israelitischen Hauptleuten einen Bund „vor Jahwe" (2 Sam 5, 1 ff.), Absalom gab vor, „dem Jahwe in Hebron" ein Gelübde erfüllen zu wollen (2 Sam 15, 7). Dieser Vorwand zeigt, daß der Jahwe von Hebron auch von Jerusalem aus häufig in kultischer Absicht aufgesucht wurde. Später wurde Hebron Asyl- (Jos 20, 7) und Levitenstadt (Jos 21, 13; 1 Chr 6, 42). Die Stiftung des Heiligtums wird auf Abraham zurückgeführt, der bei seinem Zuge durch Kanaan hier unter der Eiche Mamrē (der Pluralis אלני ist tendenziös und LXX noch unbekannt) einen Altar errichtete Gen 13, 18, die Jahweerscheinung wird erst Gen 18 erzählt. Hier haben wir die Kultsage von Hebron, die besonders durch die ausgezeichnete Interpretation Gunkels dem Verständnis erschlossen ist. Der Grundgedanke der Sage ist der, daß die drei Männer, die zu Abraham kommen, sich erst allmählich, nachdem sie seine Würdigkeit erprobt haben, den Schleier des Göttlichen lüften, so daß er sie als Götter erkennt. Dieser letzte Zug ist in der uns vorliegenden Form der Sage verloren gegangen, die ganze Entwickelung der Erzählung setzt aber diesen Schluß voraus. Auch wird die Sage, so wie wir sie haben, vom Standpunkt des Jahwismus berichtet; als etwas ganz Selbstverständliches wird 18, 1 die Begegnung als eine Jahweerscheinung gedeutet, und auch in den Erweiterungen der alten Sage z. B. 18, 17 ff. 22 b ff. tritt Jahwe ohne weiteres an die Stelle der drei Männer oder wenigstens eines derselben. Die künstliche Einfügung Jahwes ist auch daran kenntlich, daß die Redaktoren das Bestreben, die pluralischen Suffixe in Singularsuffixe umzuwandeln, nicht konsequent durchgeführt haben; so sind V. 4. 5. 8. 9 (hier ויאמרו und V. 10 ויאמר). 16. 22 die pluralischen Formen stehengeblieben. Der jahwistische Einschlag ist also sehr künstlich und oberflächlich, wir dürfen daraus schließen, daß die ursprüngliche Form der Sage nicht in israelitischer Zeit entstanden ist, sondern daß die Kultsage von Hebron älter ist, als die israelitische Einwanderung. Daß die Sage in nur wenig veränderter Gestalt von den Israeliten aufgenommen werden konnte, wird darin seinen Grund haben, daß die Israeliten in den drei Männern Jahweboten sahen; in Wahrheit werden sie aber selbständige Götter gewesen sein, die mit essen und trinken V. 8.

Wir haben hier also den verhältnismäßig seltenen Fall, daß schon die Entstehungssage als aus vorisraelitischer Zeit stammend wahrscheinlich gemacht werden kann, ebenso wie die des Heilig-

tums in Ophra (s. unten). Um so sicherer ist es, daß der Kultort selbst schon älter ist als Israel. Wir haben auch hier den heiligen Baum, die „Eiche Mamrē“, deren Verehrung das ganze Mittelalter hindurch bis in die Gegenwart fortdauert (s. Baedecker Palästina [5] S. 136 f.). Nach dem Priesterkodex gab es hier auch eine heilige Höhle „Makpela“, das Ahnengrab der Sarai Gen 23; es ist freilich nicht völlig sicher, daß die Höhle mit der heiligen Eiche unmittelbar zusammenhängt. Sozomenos hist. eccl. II_4 erwähnt noch eine heilige Quelle bei der Abrahamseiche und einzelne bei ihr vollzogene heidnische Riten (v. Gall S. 56). Als ältestes erkennbares göttliches Wesen werden wir auch hier das Baumnumen der Eiche Mamrē — schwerlich Abraham v. Gall S. 55 — anzunehmen haben, an das dann Jahwe später getreten ist.

7. Ein Heiligtum ist auch Ophra im Gebiete der Abi-ezriter (v. Gall S. 119 f.). Die Gründung wird Ri 6, 24 auf Gideon zurückgeführt, der hier den zur Zeit des Erzählers noch vorhandenen Altar gebaut und ihn יהוה שלום genannt habe. Der Stiftung geht die Jahweerscheinung voraus Ri 6, 11—24. Dieses Stück besteht seinem Stamm nach aus den Versen 11—13a. 14. 15. 16a. 17a. 18. 19. 21ab*a*. 22—24. Die Erzählung trägt altertümliches Gepräge: Jahwe erscheint unerkannt dem Gideon und teilt ihm mit, daß Gideon die Israeliten aus der Hand der Midianiter befreien werde. Gideon setzt dann seinem Gaste ein Mahl vor, das ein aus dem Felsen schlagendes Feuer verzehrt. Daran erkennt Gideon, daß es Jahwe war, der mit ihm gesprochen hat. Dieses Stück ist dann bearbeitet worden, indem man zum Teil den Engel Jahwes an die Stelle von Jahwe setzte, und dann im Sinne der Voraussetzung, daß Gideon die Gottheit sogleich erkannt habe. In der älteren Form haben wir hier die Kultsage von Ophra; in ihr begegnen uns wieder Stein und Baum. Über ihre Entstehung berichtet die Sage nichts, sie werden von ihr als zufällig an dieser Stätte befindlich vorausgesetzt. Wenn nun aber Gideon seinem Gaste das Mahl unter der Terebinthe darbringt 19, und das aus dem Stein herausschlagende Feuer die Speisen verzehrt, so dürfen wir wohl daraus schließen, daß die Darbringung des Gideon der auch sonst an diesem Kultorte üblichen Opferpraxis entspricht, und daß damit Baum und Stein als selbständige Faktoren des Opferrituals von Ophra in Betracht kommen. Danach aber sind Baum und Stein älter als die Entstehungssage von Ophra. Zum Schlusse wird dann erzählt, wie Gideon dem ihm erschienenen Gotte zu Ehren einen Altar baut und ihn mit יהוה שלום benennt. Dadurch, daß Gideon die heilige Stätte nach einem mit Jahwe zusammengesetzten Namen benennt, drückte die Sage aus, daß

Gideon in dem ihm erschienenen Gaste Jahwe erkannt und daß er nach altem Brauche dem ihm erschienenen Gotte eine Kultstätte gegründet hat. Wenn aber das an Baum und Stein kenntliche Heiligtum älter ist als die Gideonsage, so wird auch dieses Heiligtum kananäischen Ursprungs sein, und die Sage reflektiert nur den Umstand, daß aus dem ehemaligen Baalverehrer Gideon ein Jahweverehrer wurde, der dann auch die Kultstätte im jahwistischen Sinne „reformierte“.

Dieser unserer Annahme kommt in merkwürdiger Weise auch eine Erzählung entgegen, die, offenbar aus späteren Kreisen stammend, die „Reformation“ des Heiligtums von Ophra zum Inhalte hat. Es handelt sich um Ri 6, 25 ff. (nach Budde und Nowack eine spätere Schicht in E), wo berichtet wird, daß Gideon auf Jahwes Geheiß den Baalaltar vernichtet und an seiner Stelle einen Altar Jahwes aufrichtet. Daß es sich hier nicht um eine wirkliche Begebenheit handelt, geht schon daraus hervor, daß ein äußerlich erkennbarer Unterschied zwischen Altären Baals und Jahwes nicht nachweisbar ist und auch wohl nie existiert hat. Der Erzähler scheint freilich eine Unterscheidung anzunehmen, indem er den Altar des Baal an der Aschere kenntlich sein läßt (V. 25) und außerdem den Altar Jahwes an einer besonderen Stelle „auf der Höhe“ und nach den Vorschriften von Ex 20, 25 erbauen läßt; diese Unterscheidung ist aber erst aus einer Zeit zu begreifen, als es eigentliche Altäre des Baal überhaupt nicht mehr gab, und Jahwe schon völlig an die Stelle Baals getreten war. Die Aschere ist durchaus nicht nur Kennzeichen des Baalkultes, sondern ebenso wie die übrigen Inventarstücke der Kultusstätte mit vom Jahwismus übernommen (cf. Stade, Alttest. Theologie § 54, 1), auch hat eine Aschere unbedenklich, als altheiliges Kultobjekt, Aufstellung im jerusalemischen Tempel gefunden 2 Kö 18, 4; 21, 7; 23, 6. 14, und erst in verhältnismäßig später Zeit hat man Anstoß an ihr genommen. Ebensowenig machen die Örtlichkeit oder die Form des Altares ein unterscheidendes Merkmal des Jahwealtares aus. Diese Sage spiegelt also aus einer Zeit, der jede lebendige Anschauung fehlte, die Erinnerung wieder, daß zur Zeit Gideons das Heiligtum von Ophra von der jahwistischen Religion übernommen wurde. Möglicherweise hat dieser Übergang eine Veränderung der Kultpraxis nach sich gezogen. Vielleicht hängt mit dieser „Reformation“ des Heiligtums seine Inaugurierung als Orakelstätte zusammen, denn nach Ri 8, 27 hat Gideon ein Ephod für seine Vaterstadt gestiftet. Ganz besonders deutlich läßt sich bei dieser Kultstätte die Entwickelung aus altkananäischer Religion heraus erkennen, die Erinnerung an den

Wandlungsprozeß hat sich hier noch in der Form einer literarisch fixierten Sage erhalten.

8. Das Heiligtum im Gilgal zwischen Jericho und dem Jordan (v. Gall S. 78—83), wo die Leute Sauls nach der Amalekiterschlacht die besten Stücke des Gebannten Jahwe opfern wollten (1 Sam 15, 21), und wo Samuel den Agag „vor Jahwe" tötete 33, und wo Saul nach der Schlacht bei Jabeš-Gil'ad an heiliger Stätte gekrönt wurde (1 Sam 11, 15), wird auf eine Stiftung Josuas zurückgeführt Jos 4 f. Nach der ältesten Schicht dieser stark überarbeiteten Kapitel, nach Steuernagel E, will freilich Josua kein Heiligtum stiften, sondern nur 12 Steine „zum ewigen Gedächtnis" aufstellen 4, 7. Nun aber sind Denksteine als eine Stiftung ad hoc schon an sich verdächtig, in diesem Falle aber ganz besonders, da der Name der ganzen Kultstätte mit dem Namen der Steindenkmäler identisch ist. Der Name ist הגלגל, wurde (wegen des Artikels) von den Hebräern als nomen appellativum empfunden. Er bedeutet etwas Rundes, Kreisförmiges, z. B. ein Wagenrad (Jes 28, 28) und ist dann der hebräische Ausdruck für ein aus megalithischer Zeit stammendes Kromlech, das die Form eines Steinkreises hat (s. die Abbildung in Benzingers Archäologie[1] S. 57). Dieser Steinkreis, der sich bis ins Mittelalter erhalten hat (Baedeker, Palästina[5] S. 153), hat also offenbar dem ganzen Heiligtume den Namen gegeben und erweist sich somit als das ursprüngliche und wichtigste Kultobjekt des Heiligtums. Alle solche megalithischen Monumente stammen nun aus vorisraelitischer Zeit (cf. Joly, Der Mensch vor der Zeit der Metalle. Leipzig 1880 S. 174 ff.) und hatten von jeher religiöse Bedeutung als Ahnenräber (v. Gall S. 79). Also haben wir auch hier ein Heiligtume aus vorisraelitischer Zeit, das später auf Jahwe übertragen wurde.

Nach der Kultsage sollen die Steine aufgerichtet sein zur Erinnerung an die an dieser Stätte stattgefundene Beschneidung, durch die Jahwe die Schmach der Ägypter von den Israeliten „abgewälzt" hat (היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם) 5, 9. Diese Namenserklärung ist eine der wunderlichsten des Alten Testaments; schwerlich wird jemand aus dem Namen Gilgal das heraushören, woran es erinnern soll; die charakteristischen Worte: Schmach und Ägypten werden nicht berücksichtigt, dagegen der Name mit dem ganz farblosen Worte: abwälzen in Beziehung gebracht. Das Künstliche und Gemachte dieser Erklärung springt in die Augen, ganz abgesehen davon, daß die Beschneidung selbst wegen der höchst ungeeigneten Situation — von allen Feinden umringt im Wundfieber daniederliegend — so unhistorisch wie möglich ist. Als Kern der Sage bleibt höchstens zurück, daß man

in historischer Zeit die Beschneidung der jungen Benjaminiten am Gilgal an heiliger Stätte vollzog. Die Sage ist in einer Zeit entstanden, da man von der ursprünglichen Bedeutung der Steinkreise keine Vorstellung mehr hatte und in ihnen einfache Denkmäler aus der Zeit Josuas sah.

Neben diesem Gilgal gab es noch andere, von denen mindestens zwei auf dem Gebirge Ephraim näher bekannt sind, nämlich das heutige Ǧilǧilijje bei Selun (s. Buhl, Geographie des alten Palästina S. 171) und „Das kleine Gilgal“ el-Ǧulaiǧil bei Nabulus (s. Buhl a. a. O. S. 202 f.) 1 Sam 7, 16; 2 Kö 4, 38; 2, 1 f.; Dt 11, 30. Beide sind in israelitischer Zeit als Heiligtümer bekannt und werden wegen ihres heidnischen Kultgepränges von den Propheten aufs schärfste bekämpft (Am 4, 4; 5, 5; Hos 4, 15; 9, 15; 12, 12)[1]. Auch diese Kultstätten werden vermutlich aus alten Kromlechs entstanden sein und den Entwickelungsgang von altheidnischen Grabstätten bis zu Zentren des Jahwismus durchgemacht haben.

9. Die Entstehung der „vornehmsten“ Bama zur Zeit Salomos (1 Kö 3, 4), der Kultstätte von Gibeon (v. Gall S. 90 f.), die auch der „Berg Jahwes“ genannt wurde (2 Sam 21, 6, wo mit Wellhausen nach LXX בגבעון בהר יהוה zu lesen ist, und 21, 9), ist nicht mehr zu erkennen. Sie erscheint in historischer Zeit völlig als Jahweheiligtum; nach der Chronik befand sich hier zeitweise das Offenbarungszelt, es wurde vom Chronisten freilich wohl nur deshalb hierhin verlegt, um Salomo von dem Odium der illegitimen Opfer zu befreien (I 16, 39; 21, 29; II 1, 3), wir ersehen aber daraus doch die große Bedeutung, die dieses Heiligtum gehabt hat. In 2 Sam 20, 8 ist nun aber die Rede von „dem großen Steine“ von Gibeon, darunter ist zweifellos eine Maṣṣebe zu verstehen, die hier nur euphemistisch האבן הגדולה genannt wird (Budde z. St.). Nach Analogie der übrigen Heiligtümer werden wir schließen dürfen, daß der Stein das eigentliche Kultobjekt ist, und daß auch das heilige Gibeon alter Steinverehrung seine Entstehung verdankt.

10. Eine große Bedeutung hatte in alter Zeit das Heiligtum in Silo (v. Gall S. 104—107) Ri 18, 31, wo jährlich Jahwe zu Ehren ein Fest gefeiert wurde 21, 19; 1 Sam 1, 3. Hier hatte einst Josua „vor Jahwe“ das Land unter die einzelnen Stämme verlost Jos 18, 10, hier wohnte in besonderer Weise „Jahwe Zebaot“ 1 Sam 1, 3. 11, der hier einen Tempel besaß 1, 9. 24; 3, 15, welcher ein besuchter Wallfahrtsort war 2, 14. Bemerkenswert

---

[1]) Im einzelnen Falle läßt es sich nicht immer mit Sicherheit feststellen, welches Gilgal gemeint ist.

ist, daß hier in Silo nichts an das altkananäische Kultinventar erinnert, weder Baum noch Stein, es ist deshalb anzunehmen, daß das Heiligtum aus israelitischer Zeit stammt. Seine Heiligkeit verdankt Silo nun höchstwahrscheinlich der Lade Jahwes, die hier untergebracht war. Bei der so intimen Zusammengehörigkeit von Lade und Jahwe ist die Annahme, daß Jahwe hier wohnt, begreiflich genug. Aber ebensowenig wie Jahwe ursprünglich mit der Lade etwas zu tun hat (S. 85 ff.), wird auch Silo von vornherein ein Jahweheiligtum gewesen sein, sondern die in Silo verehrte Gottheit ist das Numen der heiligen Lade. Mit der Identifikation dieses Numens mit Jahwe und der eminenten Bedeutung, die die Lade auf einmal im religiösen Volksleben der Israeliten gewann, wuchs dann auch das Ansehn Silos rapide empor, so daß es der späteren Zeit als der Vorläufer des jerusalemischen Tempels gelten konnte (Jer 7, 12; 26, 6. 9; Ψ 78, 60). Aus der Samuelissage 1 Sam 3, 1 ff. geht hervor, daß das ursprünglich nur in Form einer Opferstätte benutzte Heiligtum nunmehr zur Orakelstätte wurde (Budde zu 3, 21), damit verlor aber Silo seine besondere Eigenart und wurde seiner Bedeutung nach den anderen Heiligtümern gleichgestellt. Diese Umwandlung ist ein Zeichen dafür, daß die Identifikation von Jahwe und Lade nicht mehr strikte durchgeführt wurde (s. S. 88).

Die Bedeutung Silos währte verhältnismäßig kurze Zeit. Der Umstand, daß nach dem Aufenthalte der Lade im Philisterlande diese nicht nach Silo zurückgebracht wurde und ebenso, daß die Priesterfamilie der Eliden später im Nob seßhaft wurde, läßt vermuten, daß Silo in den Philisterkriegen zerstört ist, cf. Jer 7, 12. 14; 26, 9.

Es gab in Kanaan noch weit mehr Kultstätten als die von uns angeführten; wir haben uns hier nur auf diejenigen beschränkt, an denen man den Entwicklungsgang noch mit einiger Deutlichkeit erkennen kann. Allen Kultstätten — außer Silo — ist gemeinsam, daß sich ihre Entstehung auf dem Boden des Jahwismus, wie ihn die Israeliten am Sinai kennen gelernt hatten, nicht begreifen läßt, vielmehr ist noch deutlich erkennbar, daß sie aus alter tellurischer Gottesverehrung herausgewachsen sind. Die Numina der heiligen Stätten sind Baum-, Stein- und Quellgottheiten. Ursprünglich wird nur ein Steinnumen (Bethel) oder ein Baum- (Hebron) oder ein Quellnumen (Beerseba) verehrt sein, nachher gewöhnte man sich daran, jede Kultstätte mit heiligen Bäumen und Steinen als selbständigem Kultinventar auszustatten. Daraus ist aber zu schließen, daß schon in kananäischer Zeit das Wesen der an den Kultstätten verehrten Gottheit sich erweiterte, daß das

ursprüngliche Stein- oder Baumnumen hinter einem bestimmten Baal mit erweiterten Machtbefugnissen zurücktrat. Es ist in einigen Fällen noch zu konstatieren, daß die Heiligtümer schon in vorisraelitischer Zeit eine Entwicklung durchgemacht haben, z. B. in Miṣpe-Gilʿad, wo eine Gottheit der weiblichen Fruchtbarkeit an die Stelle des alten Steingottes getreten ist (S. 104), oder in Hebron, wo die drei Götter, die Abraham besuchen, mit dem Baumnumen der Kultstätte von Hebron nichts zu tun haben.

Die ersten Erben der alten chthonischen Gottheiten waren also Baale, die schon auf einer höheren Stufe standen und sich jeder in besonderer Weise betätigten. Jede einzelne Kultstätte wird ihre besondere Eigenart gehabt haben, so daß man, je nach den zu erwartenden Wirkungen, bald diese, bald jene aufsuchte. Diese Eigenarten der einzelnen Heiligtümer haben sich noch bis in israelitische Zeit zum Teil erhalten. Wenn auch die Übernahme der Kultstätten durch Jahwe im allgemeinen nivellierend gewirkt hat, so lassen sich doch noch Anzeichen einer gewissen Verschiedenheit konstatieren (s. unten S. 115 f.). Ebenso wird auch jeder einzelne Baal seinen besonderen Namen gehabt haben, wovon sich auch Spuren erhalten haben in den charakteristischen Namen, die auch Jahwe an einzelnen Heiligtümern eigneten.

Auf diesem Stadium der Entwicklung fanden dann die Israeliten jene heiligen Stätten vor, und in dem Maße, wie der Jahwismus allmählich den Baalkult verdrängte, wurde Jahwe auch der Herr der alten Baalzentren. Ebenso wie einst die Baale, so wohnte jetzt Jahwe an den Heiligtümern des Landes. Und zwar ist die ursprüngliche Meinung die, daß Jahwe hier völlig und ganz wohnte. Man befand sich in der Wohnung der Gottheit, war bei ihr gewissermaßen zu Gaste und stand unter dem Schutze des gastlichen Gottes. Aus dieser Anschauung hat sich dann später das Asylrecht der heiligen Stätten entwickelt.

Es fragt sich nun: wie hat sich die Vorstellung von der Vielheit der Wohnungen Jahwes, an denen er ständig und gleichzeitig sich aufhält, mit dem alten Grundsatz des Jahwismus von der Einheit der Gottheit (Dt 6, 4) ausgeglichen? Die Gefahr, daß nach Übernahme der einzelnen Kultstätten, an denen früher verschiedene Numina verehrt wurden, durch Jahwe auch der Jahwismus in eine Anzahl von Einzelkulten mit Spezialnumina differenziert würde, lag nahe genug. Der Gedanke einer Allgegenwart der Gottheit war für die alte Zeit noch unvollziehbar. So ist denn die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, daß die volkstümliche Denkweise hie und da in dem Jahwe von Hebron und dem Jahwe von Beerseba zwei verschiedene Gottheiten sah, offenzuhalten.

Gleichwohl lehrt die Geschichte, daß der Jahwismus nicht in Polytheismus aufgelöst ist. Der alte[1]) Grundsatz יהוה אלהינו יהוה אחד (Dt 6, 4) bewies eine Kraft, die den monotheistischen Grundzug der Jahwereligion auch gegenüber der Vielheit der Lokalkulte bewahrte. Es war vor allem „der historische Charakter der Religion Israels, der es verhinderte, daß die absorbierten Lokalkulte auf jahwistischer Stufe in einer polytheistischen Entwicklung wieder auflebten" (Stade a. a. O.). Dabei ist natürlich für konsequentes Denken in dem Nebeneinander der Einheit Jahwes und der Vielheit seiner Wohnstätten, wo er stets und gleichzeitig sich aufhält, ein unlösbarer Widerspruch, wie ein solcher ja oft in dem religiösen Denken bis in die höchsten Stufen der Kulturreligion hinauf — man denke an die Muttergottes von San Marco oder von Lourdes oder Maria Laach — in mannigfachen Schattierungen zu konstatieren ist — ein Zeichen für die Unzulänglichkeit des Erfassens überweltlicher Größen durch den endlichen Geist.

Es scheint, daß sich im Laufe der Entwicklung die Anschauung gebildet hat, daß an den einzelnen Kultstätten Jahwe je in einer besonderen Eigenschaft zu finden sei, und daß die einzelnen Heiligtümer ihre besondere Eigenart aufzuweisen hätten. Denn nur so erklärt es sich, daß man oft längere Reisen unternahm, um ein bestimmtes Heiligtum aufzusuchen, und dabei die nächstliegenden Kultstätten vermied. So motiviert z. B. Absalom seine Abreise aus Jerusalem damit, daß er dem hebronitischen Jahwe ein Gelübde zu erfüllen habe 2 Sam 15, 7 f. Wenn nun auch seine Gründe, gerade nach Hebron zu gehen, in Wirklichkeit sehr weltlicher Art waren, so erkennen wir doch an dem Vorwande, daß es an sich etwas durchaus Natürliches war, wenn ein Jerusalemit dem Jahwe von Hebron ein Gelübde einlöste. Zur Zeit des Amos und des Hosea genossen besonders die Reichsheiligtümer von Bethel und Dan, die mit einem besonderen Jahwebildnis in Gestalt eines Stieres ausgestattet waren, sowie die Kultstätten von Gilgal und Beerseba ein die übrigen Heiligtümer überragendes Ansehen (Am 4, 4; 5, 5; 8, 14; Hos 4, 15). Einige Spuren, die der redaktionellen Tätigkeit der Späteren entgangen sind, lassen noch erkennen, daß der Jahwe der einzelnen Kultstätten auch verschiedene Namen hatte. So finden wir den Namen יהוה צבאות in Verbindung mit dem Jahwe von Silo, dem Heiligtum, das die Lade aufbewahrte 1 Sam 1, 3; der Gott von Lahai-roi wird אֵל רֳאִי genannt Gen 16, 13, derjenige von Beerseba אל עולם Gen 21, 33,

[1]) Cf. Stade, Alttest. Theol., § 30, 2, Anm. 2.

der von Ophra יהוה שלום Ri 6, 24, in Raphidim wohnte יהוה נסי Ex 17, 15 (E), bei Sichem der אל אלהי ישראל Gen 33, 20 u. a.

Endlich haben wir auch Anzeichen davon, daß an den verschiedenen Heiligtümern auch ein verschiedener Kultus stattfand. So feierte man in Bethel besondere Opferfeste mit Zehntenabgaben Am 4, 4. Nach Gunkel soll der im Kampfe Jahwes mit Jakob vorkommende Zug, daß Jakob hinterher hinkt Gen 32, 32, als ätiologisches Motiv eines am Heiligtume von Pnuel üblichen eigenartigen kultischen Tanzes in Betracht kommen. Ein besonderes, aus altheidnischen Zeiten stammendes Fest wurde dem Jahwe von Miṣpe-Gilʿad gefeiert Ri 11, 39 f. Überhaupt liegt der Sitte des Wallfahrtens der Gedanke an eine Verschiedenheit der Eigenart und eine verschiedene Wertschätzung der einzelnen Kultusstätten zugrunde.

Was für Besonderheiten die einzelnen Heiligtümer in Kanaan hatten, entzieht sich zumeist unserer Kenntnis, vielleicht waren sie nur gradueller Art, indem man sich von der Segenswirkung der einen mehr versprach als von der einer anderen, oder man dachte sich die an den einzelnen Stätten sich geltend machende Wirksamkeit „nach der Richtung und in der Weise, in welcher man daselbst bei der ersten Erscheinung ihre Kraft erprobt hatte, zum Heil oder zum Verderben“ (Marti, Geschichte der isr. Rel.[5] S. 102). In sehr vielen Fällen mag diese Unterscheidung auf ganz zufälligen und rein äußerlichen Umständen beruhen.

In einer derartigen Unterscheidung der heiligen Stätten haben wir also Reste aus altkananäischer Zeit zu sehn, aus genuin hebräischem Denken läßt sich eine derartig verschiedene Wertung nicht verstehn. Innerhalb der israelitischen Vorstellungswelt scheint nun der Glaube an ein Wohnen Jahwes an den Kultstätten des Landes im buchstäblichen Sinne schon frühzeitig einer andern Anschauung gewichen zu sein, die sich besser mit dem Dogma der Einzigkeit Jahwes verträgt. Aus einigen Andeutungen wie z. B. Ex 20, 24 (E), wo die Rede ist von den Stätten, die sich Jahwe erwählt hat, um sich dort verehren zu lassen, oder 1 Sam 3, 20 f.: „Jahwe erschien auch fernerhin in Silo“ u. a. m. ergibt sich, daß man schon bald in den Kultstätten Lieblingsstätten Jahwes sah, die er sich auserwählt und durch eine besondere Theophanie vor einem seiner Getreuen als solche kundgetan hat; Stätten, an denen er immer wieder gern erscheint, an denen sich zum Teil auch magische Kunstmittel befinden, die Jahwes Gegenwart anziehen. Eine Anzahl der Kultstätten kennen wir als Orakelstätten, so Ophra Ri 8, 27, Silo Jos 18, 8, Miṣpa 1 Sam 10, 17 ff., Bethel Ri 20, 18; 1 Sam 10, 3; auch das alte Reichs-

heiligtum Dan ist als Orakelort bekannt Ri 18, 30f., ebenso wegen des dort befindlichen Ephod auch Nob 1 Sam 21, 10. Vermutlich werden auch die übrigen Heiligtümer in späterer Zeit sich alle in dieser Richtung entwickelt haben. In dem Sinne, daß man an den Kultorten einer unmittelbaren Kundgebung Jahwes teilhaftig werden kann, hat sich die alte Vorstellung, daß Gott hier wohnt, umgeformt. Sie wurden mit Vorliebe aufgesucht, wenn man ein Gebet verrichten wollte Ex 9, 29; 1 Sam 1, 26; zwar konnte man überall beten (S. 84), aber bei besonders feierlichen Gebeten wandte man sich an eine heilige Stätte. So wurden aus den alten Wohnstätten Jahwes Offenbarungsstätten. Daß sie auch als solche noch mit einem großen heidnischen Gepränge umgeben waren, ist deshalb nicht ausgeschlossen.

Ist die Annahme richtig, daß sich die Tendenz geltend machte, die Kultstätten allmählich in Orakelstätten zu verwandeln, an denen die priesterliche Thora gehandhabt wurde, so ergibt sich daraus, daß man Jahwe nicht mehr an einer bestimmten Stelle auf der Erde oder im Lande wohnend dachte. Urim und Tummim und Ephod sind Zaubermittel, durch die man eine Offenbarung, eine Willenskundgebung des fern gedachten Gottes einholen zu können glaubte. An die Stelle des persönlichen Verkehrs zwischen Gott und Menschen, wie einst am Sinai, ist jetzt ein geistiger Austausch getreten, der durch magische Zaubermittel bewerkstelligt wird. Die Wirkungen der Gottheit sind nicht mehr offenkundig, sondern geheimnisvoll. Wir haben hier die ersten ahnungsvollen und tastenden Versuche, den religiös geforderten Begriff einer Allgegenwart in concreto sich vorstellig zu machen. Der Umstand, daß man in Israel schon früh mit dem alten Glauben vom Wohnen Jahwes an den heiligen Stätten im buchstäblichen Sinne gebrochen hat, läßt die Möglichkeit zu, daß die Voraussetzung dieser Entwicklung die Vorstellung von Jahwes Wohnen im Himmel ist. Über die Wahrscheinlichkeit dieser Annahme wird im weiteren Verlaufe dieser Abhandlung gehandelt werden, nachdem zuvor eine Erörterung über eine aus anderen Quellen der israelitischen Religionsgeschichte zugeflossene Vorstellung, nämlich diejenige vom Wohnen Jahwes im Tempel, erfolgt sein wird.

Nichts ist lehrreicher für unsere Kenntnis des fundamentalen Unterschiedes der Jahwereligion von der alten kananäischen Religion, als die Entwicklung der alten Kultheiligtümer. Dem Vorwurfe der Propheten und des Deuteronomiums, daß die Reinheit der israelitischen Religion durch die Vermischung mit den Faktoren des kananäischen Baalkultes eine Trübung erfahren

habe, möchte man gegenüberstellen, daß vielmehr umgekehrt die alte Natur- und Furchtreligion der Ureinwohner durch den Jahwismus Israels veredelt, daß ihr der Erdgeruch genommen wurde. Eine vorübergehende Depravation mag in Israel stattgehabt haben, die kraftvolle Jahwereligion aber, mit der die israelitischen Nomaden ins Gelobte Land einzogen, hat sich als Siegerin erwiesen über eine alte Kulturmacht — ein in der Geschichte fast einzig dastehendes Phänomen.

V. Der Tempel zu Jerusalem als Jahwes Wohnsitz.

Keine Vorstellung ist im Alten Testamente so nachdrücklich und mannigfach bezeugt, als diejenige vom Wohnen Jahwes im Tempel zu Jerusalem. Das beweisen

1. Die Namen für den Tempel. In dem alten Tempelweihspruch 1 Kö 8, 13 (= 2 Chr 6, 2) wird das Haus, das Salomo gebaut hat, זְבֻל Gottes genannt. Der Spruch ist alt (s. unten Kap. 9), und durch die Prägnanz seiner Ausdrucksweise gewinnt der Wert des einzelnen Wortes. Danach ist der Tempel Jahwes Wohnung, sein spezieller Aufenthalt das Dunkel im Debīr.

Die Bedeutung „Wohnung" für זבל darf als gesichert angesehen werden, es kann nur die Frage aufgeworfen werden, ob das Wort nicht ursprünglich eine ganz bestimmte Wohnung, nämlich in der Höhe, am oder im Himmel, bedeutet. Dafür spricht die assyrische Wurzel zabâlu, die etwa hebräischem נשׂא entspricht, weshalb z. B. Friedrich Delitzsch, Prolegomena S. 62f. und T. K. Cheyne, The Prophecy of Isaiah[3] zu Jes 63, 15, ebenso auch Briggs zu Ψ 49, 15 für זבל geradezu die Bedeutung „Höhe" annehmen. Auch Jes 63, 15, wo זבל קדשך in Parallele mit שמים steht und Hab 3, 11, wo זבל als die Wohnung des Mondes erscheint, ferner der Name בעל זבל, der wohl nur durch einen hebräischen Volkswitz zum Fliegenkönig Beelzebub geworden ist, würden die Bedeutung „Wohnung in der Höhe" bestätigen. Damit ist nun aber nicht ausgeschlossen, daß allmählich die allgemeinere Bedeutung die spezielle abgelöst hat, so scheint Gen 30,20 die Wurzel זבל die allgemeine Bedeutung „wohnen" zu haben. Nach der Konjektur Bickells זְבֻל עולם oder Wellhausens זבל למו für מזבל לו in Ψ 49, 15 würde זבל sogar für die Wohnung in Scheol gebraucht sein, doch ist der Text so verderbt, daß wir keine Schlüsse aus ihm ziehen dürfen.

Nach Wellhausen soll nun aber der nach ihm originalere Text der LXX nicht זבל sondern נוה als ursprüngliche Lesart voraussetzen (Kompos.[3] S. 269). Diese Annahme ist jedoch nicht sehr wahrscheinlich, da זבל das seltenere Wort ist, und dieses auch in der LXX auf die verschiedenste Weise (1 Kö 8, 13 mit *εὐπρεπής*, Hab 3, 11 mit *τάξει*, *Ψ* 49, 15 mit *δόξῃ*, Gen 30, 20 mit *αἱρετίζειν*, Jes 63, 15 mit *οἶκος*) wiedergegeben ist.

נוה קדש für Gottes Wohnung findet sich noch Ex 15, 13, womit aber möglicherweise nicht der Tempel, sondern das ganze Land Kanaan gemeint ist. Beide Worte gehören der poetischen Sprache an, wir können deshalb aus der Terminologie allein noch nicht sicherstellen, ob es sich hier um eine lebendige Vorstellung oder nur um eine bloß rhetorische Wendung handelt.

Der allgemeinste Ausdruck für den Tempel ist בית יהוה, so wird der Tempel schon in der alten s. g. Tempelquelle des ersten Königsbuches genannt 6, 2 ff. (= 2 Chr 1, 18), ebenso auch zu Beginn des hesekielischen Tempelberichtes 40, 5 und noch sonst unzählige Male. Der Ausdruck reicht also wohl in die Anfangszeit des Tempels zurück, den man von vornherein „Haus Jahwes" nannte. Man verstand darunter das eigentliche Tempelgebäude mit Haupt- und Hinterraum. Zeitweise scheint man freilich auch wohl mit בית יהוה den gesamten Tempelbezirk mit Einschluß des Vorhofes und der Priesterwohnung bezeichnet zu haben 2 Kö 11, 3 ff.

Eine speziellere Bezeichnung des Tempels ist היכל. Dieses Wort bezeichnet anfänglich nur den Hauptraum des Tempels, 1 Kö 6, 3 wird er durch die Bezeichnung היכל הבית als ein Stück des בית gekennzeichnet; ferner 6, 5. 17. 33; Hes 41, 1. 4. 23. 25; 2 Chr 4, 7 f.; 29, 16, lauter Stellen, an denen man im Interesse der Schilderung des Baues an sich auf eine genauere Terminologie besonderes Gewicht legte. Später erweiterte sich der Begriff des Hekal auf den ganzen Tempel. Die Bedeutung des sumerischen Wortes e-gal, assyrisch ekallu, ist „großes Haus", sie ist auch im Hebräischen noch das ursprüngliche; so bezeichnet היכל 2 Kö 20, 18 = Jes 39, 7; Jes 13, 22; Nah 2, 7; 2 Chr 36, 7; Dan 1, 4 den Königspalast zu Babel, 1 Kö 21, 1 einen israelitischen Königspalast, vielleicht auch *Ψ* 45, 9. 16; Prov 30, 28, endlich Am 8, 3; Hos 8, 14 Paläste reicher Israeliten. היכל bezeichnet also im Gegensatz zu בית ein besonderes Haus, das sich durch seine Größe oder sonstige Bedeutung von anderen Häusern unterscheidet. Die Übertragung auf den ganzen Tempel liegt also sehr nahe, schon der alte Tempel in Silo wurde היכל genannt 1 Sam 1, 9. Ursprünglich unterschied es aber nur den Hauptraum von den übrigen Tempelräumen. היכל für den ganzen Tempel findet sich Jer 7, 4, wo die

populäre Meinung, daß der Besitz des היכל die Unzerstörbarkeit Jerusalems garantiere, bekämpft wird. Unter dem היכל יהוה kann hier deshalb nicht der Hauptraum allein gemeint sein, weil nach dem Empfinden der Zeit die Gegenwart Jahwes mehr und intimer im דביר des Tempels repräsentiert war. Für den ganzen Tempel steht היכל noch Jer 50, 28; 51, 11, wo die Rache Jahwes für die Zerstörung seines Tempels angedroht wird, ebenso wohl auch Ψ 27, 4, wo היכל in Parallele mit בית יהוה steht, ferner Ψ 48, 10. Genauer heißt der heilige Tempelbezirk היכל הקדש Hab 2, 20, Jona 2, 5. 8; Ψ 79, 1; 138, 2. Manchmal bezeichnet dieser Ausdruck aber auch den himmlischen Palast Jahwes bzw. das himmlische Pendant zum irdischen Tempel Mi 1, 2 wegen V. 3, Ψ 11, 4 in Parallele zu בשמים, Ψ 18, 7 (= 2 Sam 22, 7) wohl wegen V. 10, Ψ 29,9; 68, 30.

An einigen Stellen wird der Tempel poetisch als Jahwes מעון bezeichnet, so Ψ 76, 3 מעונתו בציון in Parallele zu סוכו — dieses Wort auch Thr 2, 6 für den Tempel — vielleicht auch Ψ 26, 8 מעון ביתך in Parallele zu משכן כבודך, doch wird hier die Lesart מעון durch die Übersetzungen (LXX εὐπρέπειαν, etwa = נֹעַם, syr. tešmešteh) stark in Zweifel gezogen. מעון קדשו Ψ 68, 6 kann den Tempel, aber auch die himmlische Wohnung bezeichnen, wie letztere deutlich Dt 26, 15 und Jer 25, 30 gemeint ist.

Jahwes משכן wird der Tempel Ψ 46,5, wo mit Duhm und Bäthgen nach LXX קדש משכנו עליון zu lesen sein wird, genannt. Ähnlich preisen die Pilger משכנותיך als lieblich neben den חצרות יהוה Ψ 84, 2f. Ψ 132, 5 steht משכנות לאביר יעקב parallel מקום ליהוה. In der Stiftshütte des Priesterkodex, der künstlichen Projektion des späteren zweiten Tempels als transportables Heiligtum in die Wüstenperiode, bedeutet משכן das eigentliche Gebäude, bestehend aus קדש und קדש קדשים Ex 26, 6. 35; 27, 9, während מקדש den ganzen vorgestellten heiligen Komplex mit Einbegriff des Vorhofes (27, 9 ff.) umfaßt Ex 25, 8; Lev 19, 30; 20, 3; 21, 12. 23 (LXX); Nu 3, 38; 10, 21; 19, 20 u. a. מקדש ist besonders seit Hesekiel beliebter Ausdruck für den jerusalemischen Tempel Hes 5, 11; 8, 6; 9, 6; 25, 3; 37, 26—28; Thr 2, 7. 20; Jes 60, 13; 63, 18; Ψ 74, 7 u. a. Alle diese letztgenannten Bezeichnungen gehören erst einer späteren Zeit an. Die Terminologie begünstigt also die Annahme, daß man Jahwe im Tempel wohnend dachte, durchaus.

2. Auch die äußere Anlage und die Bauart des Tempels erklärt sich nur unter der Voraussetzung, daß man ihn als die Wohnung der Gottheit ansah. Der alte salomonische Tempel bestand aus drei Abteilungen, dem Hauptraume (היכל), dem Hinterraume (דביר) und dem Vorhofe (חצר).

Die Annahme, daß es schon in dem ersten Tempel mehrere Vorhöfe gegeben habe, weil 1 Kö 6, 36 und 7, 12 von einem inneren Vorhof (חצר פנימית) oder 7, 9. 12 von dem großen Vorhofe (ח'הגדולה), 2 Kö 20, 4 von einem mittleren Hofe (החצר התיכונה so nach Qrē und sämtlichen Versionen) die Rede ist, ist irrig, denn aus 7, 8 geht hervor, daß nur der innere Vorhof zum Tempel, der mittlere aber zum Palaste gehört, während der große Vorhof den ganzen Tempelkomplex umfaßt, s. Kittel, Bücher der Könige S. 59 und die Abbildung auf S. 26 von Benzingers Kommentar. Beim zweiten Tempel wurde der Hof des Palastes von selbst zu einem zweiten Tempelvorhof (so in den nachexilischen Stellen 2 Kö 21, 5; 23, 12). Der Chronist macht dann aus dem Tempelvorhof den Priestervorhof und aus dem Palasthof den Vorhof der Laien 2 Chr 4, 9.

Auf dem Vorhofe befand sich der große Brandopferaltar, 2 Kö 16, 14 (הנחשת ist neben המזבח Zusatz, cf. LXX), wo erzählt wird, daß er von seiner Stätte „vor Jahwe", d. h. vor dem בית (ebenda), entfernt und durch einen neuen ersetzt wurde (cf. auch Hes 40, 47). Vielleicht kann man aus 2 Kö 16, 14 auch herauslesen, daß ein neuer Altar neben dem alten aufgestellt wurde, s. Rob. Smith, Rel. d. Sem., deutsch S. 289. Im Baubericht wird der Opferaltar nicht erwähnt, man erwartet aber seine Erwähnung vor 1 Kö 7, 23 (cf. 2 Chr 4, 1), wo er vielleicht absichtlich zugunsten des ehernen Altars der Stiftshütte bei P später beseitigt ist (Wellhausen-Bleek Einleitung[4] S. 231). Daraus geht hervor, daß der Opferkultus im Vorhofe stattfand, und daß das eigentliche Tempelhaus (בית יהוה) nicht als Versammlungsort und Kultusstätte für die Gemeinde wie in unserem Sinne gedient hat. Im Vorhofe versammelte sich das Volk bei der feierlichen Einweihung des Tempels 1 Kö 8, 64. Salomo steht vor dem großen Altar V. 22 und segnet die Versammlung. Hier vor dem Altar wird der heilige Jahweeid geleistet 31. Die Gebete des Königs und des Volkes finden statt אל הבית הזה 38 „in der Richtung auf dieses Haus" [1]). Durch die Präposition אל wird die Kibla nach dem Tempel ausgedrückt, dorthin streckt man seine Hände bei dem Beten aus, hier also wird die Gottheit wohnend gedacht (Ex 9, 29 J; Ψ 28, 2 S. 131 f. und unten). Auch Jes 1, 12 f.: רמס חצרי לא תוסיפו (so zu verbinden nach Duhm und Marti) zeigt, daß die Beteiligung des

---

[1]) V. 29 und 35 (D[1]) steht אל המקום הזה, von Kamphausen (bei Kautzsch) und Kittel fälschlich „an dieser Stätte" übersetzt. Wir haben hierin wohl eine weniger korrekte, der vorliegenden Situation nicht angepaßte Ausdrucksweise. Letzteres gilt wohl auch von dem בבית הזה V. 33 (D[1]).

Volkes am Gottesdienst auf den Vorhof beschränkt war. Wenn ein Prophet dem Volke etwas zu sagen hat, so stellt er sich, um sich Gehör zu verschaffen, im Vorhof des Tempels auf Jer 26, 2; nach 7, 2 speziell בשער בית יהוה oder בפתח שער בית יהוה 26, 10 (so nach Kittel, Bibl. hebr. die beste Lesart); nach 26, 7 בבית יהוה, was in dem Zusammenhange wohl dasselbe bedeutet, ferner בחצר בית יהוה 19, 14; 36, 10.

Vom Hinterraum (דביר, bei Hes und P קדש קדשים) erwähnt der alte Baubericht nur seine Herstellung 1 Kö 6, 19—22 und die Anfertigung der Kerube 23—27. Sie kommen hier in Betracht als Wächter des Heiligtums, um das Heilige vor profaner Annäherung zu schützen, wie Gen 3, 24; genau genommen gehören sie zu den Ex 20 Dt 5 verbotenen Tierbildern. Bei der Unterbringung der Lade im Debir 8, 6—8 füllt sich der ganze Tempel mit der Wolke an 8, 10 f. Von da an erfahren wir nichts mehr von einer kultischen Verwertung dieser Räumlichkeit. Es ist das heilige Adytum, das von den Menschen nicht betreten werden darf, die Wohnung der Gottheit. Erst aus nachexilischen Berichten erfahren wir, daß der Hohepriester einmal im Jahre am Versöhnungstage das Allerheiligste betritt.

Die Erwähnung eines Altares im Debir 1 Kö 6, 22 ist nach SBOT a late superfluous and awkward addition, s. auch Stade in ZATW 1883 S. 145 ff. Später scheint man mehr über den Inhalt des Debir phantasiert zu haben, nach der Mišna: tractat jômâ 5, 2 befand sich hier ein heiliger Stein Schetija, der, von der Lade verdeckt, nach der Entfernung der Lade wieder zum Vorschein kam. Nach der Gemara soll das der Grundstein der Welt sein, s. Strack, Joma z. St. Das Geheimnis des Allerheiligsten hat die Phantasie bis in späteste Geschlechter immer stark angeregt.

Zwischen Vorhof und Hinterraum befindet sich der Hauptraum, das היכל im engeren Sinne, bei Hes und P קדש, in dem sich im wesentlichen der Dienst der Priester abspielt. Im Hauptraume befand sich ein Altar aus Zedernholz 1 Kö 6, 20 f., und zwar vor dem Debir (so nach der einzig möglichen Lesart Stades, der die Worte לפני הדביר 21 unmittelbar auf מזבח ארז folgen läßt, während die dazwischenstehenden Worte deutlich als Zusatz kenntlich sind, s. ZATW 1883 S. 143 ff. und S. B. O. T., auch Kittel z. St.). Dieser hölzerne Altar stand hier noch zur Zeit Hesekiels, und dieser gibt auch die Erklärung davon 41, 21 f.: „Vor (l. על פני LXX) dem Heiligtume (קדש, hier nach dem Zusammenhange und wegen V. 22 לפני יהוה) befand sich etwas, das aussah wie ein hölzerner Altar (מראה כמראה מזבח עץ LXX) . . .,

und er (der Engel) sagte zu mir: Das ist der Tisch, der vor Jahwe steht.“ Es ist also der Schaubrottisch, der von alters her die Speise der Gottheit trug (cf. die Geschichte vom Bel zu Babel, sowie Nowack, Archäologie II S. 207, Rob. Smith, Rel. der Sem., deutsche Ausg. S. 170 f., ebenso KAT[3] S. 600, wo auf eine parallele Sitte im Babylonischen hingewiesen wird). Nach 1 Kö 7, 48 soll Salomo neben dem Schaubrottisch noch einen goldenen Altar im Hekal aufgestellt haben, dieser Vers gehört aber zu den spätesten Schichten innerhalb Ps (s. Stade ZATW 1883 S. 168 bis 170), so daß kein Verlaß auf diese Notiz ist, sie zeigt nur das Bestreben, den Glanz der Ära Salomos und die Pracht des ältesten Tempels ins Unermeßliche zu steigern.

Im Hauptraume befinden sich ferner die heiligen Weihgeschenke 1 Kö 7, 51; Neh 10, 40 und zwar in den Schatzkammern (אוצרות), die wir uns als mit den Zellen des Anbaues identisch vorstellen müssen 6, 5. Diese Weihgeschenke sind Tribute an Jahwe, wohl eine Art Erstlingsopfer des ḥerem Jos 7,23; Jes 23, 18; 1 Kö 7, 51. Der ḥerem, der von Akan unterschlagen war, wird „vor Jahwe“ ausgeschüttet (Jos 7, 23), damit wird Jahwe das ihm gehörige Eigentum zurückerstattet und dem Schatze Jahwes (Jos 6, 19) einverleibt. Der anachronistische Zusatz (בית יהוה) (6, 24) mochte einem Abschreiber in die Feder geflossen sein, der wußte, daß der Schatz Jahwes zu seiner Zeit im Tempel vor Jahwe aufbewahrt wurde, wie auch die Abgaben für den Tempel Ex 30, 16; Nu 31, 54. An diesen beiden Stellen steht der Zusatz: „Zum Gedenken [an die Israeliten (nur Nu)] vor Jahwe“, d. h. sie sind eine Gabe, die vor Jahwe niedergelegt wird, damit ihre Betrachtung Jahwe immer an die Israeliten erinnere, ähnlich wie die Urim und Tummim und die Schohamsteine mit den Namen der Stämme an der Kleidung des Hohenpriesters (s. unten Kap. 3). Daneben mögen auch wohl freiwillige Gaben an den Tempel in Betracht kommen, denn sonst erklärte sich kaum der außerordentliche Reichtum des Tempelschatzes, der immer wieder ausreichte, um die schweren Tributleistungen an ausländische Könige aufzubringen 1 Kö 14, 26; 15, 15. 18; 2 Kö 12, 5. 19; 14, 14; 16, 8; 18, 15 f.; 24, 13, während z. B. der König von Israel den Tribut nur durch eine schwere Besteuerung der Reichen auftreiben konnte 2 Kö 15, 19 f. Alle diese Gaben waren ursprünglich Geschenke an die Gottheit und wurden deshalb in dem heiligen Raume vor dem Debir untergebracht.

Im Hekal befinden sich dann noch andere heilige Geräte, wie das eherne Meer, das von zwölf Rindern getragen wird 1 Kö 7, 23—26. Nach Ex 30, 17—21; 2 Chr 4, 6 soll es dazu

dienen, daß sich die Priester in ihm waschen. Daß diese späte Angabe aber nur eine Verlegenheitsauskunft ist und aus einer Zeit stammt, da man diese Geräte nicht mehr aus eigener Anschauung kannte, geht schon aus der für diesen Zweck gänzlich unpassenden und fast unmöglichen Gestalt und Größe (7, 23) hervor. Name und Gestalt deuten an, daß es ursprünglich Gegenstände einer für die späteren Juden nicht mehr erkennbaren mythologischen Bedeutung sind. Auch in Phönizien und Syrien finden sich künstliche Seen in der Nähe der Tempel (Pietschmann, Phönizier S. 201). Kosters, der zuerst eine symbolische Bedeutung des ehernen Meeres vermutete, sah in ihm eine Darstellung der Tehom (Theol. Tijdschr. 1879 S. 455 ff.); wir hätten dann durch die Phönizier zu den Israeliten gelangte babylonische Vorstellungen. Auch in babylonischen Tempeln wurden „Ozeane" aufgestellt (A. Jeremias, Alt. Test. im L. des a. Or.^{2} S. 495), sie erinnern an den Kampf des Marduk mit Tiâmat, die Stiere sind die dem Sonnengotte Marduk geweihten Tiere. Eine rekonstruierte Abbildung des „ehernen Meeres" siehe bei Stade, Gesch. des V. Isr., I^{2} S. 336 und Nowacks Archäologie II S. 42 u. a.

Auch die Bedeutung der Gestelle (מכונות) mit den zehn Kesseln (כירות נחשת) 1 Kö 7, 27—39 wird mythologischer Art sein. Ihre Beschreibung ist freilich textlich sehr schlecht überliefert, aber von Stade so gut es ging rekonstruiert (ZATW 1883 S. 159 ff. 176 f.). Ähnliche Opfergeräte sind auf uns gekommen aus Assyrien (Abbildung bei Stade S. 338, bei Nowack II S. 43), aus Cypern (jetzt im Berliner Museum, Abb. bei A. Jeremias S. 535), aus Peckatel in Mecklenburg (Stade und Nowack a. a. O.). Die Wahrscheinlichkeit mythologischer Bedeutung knüpft sich besonders an die an den Gestellen angebrachten Tierbilder von Löwen, Rindern und Keruben V. 29. Nach einigen bedeuten die Gestelle im Unterschiede von dem durch das eherne Meer repräsentierten Wasser des Ozeans die Wasser, die aus den Wolken des Himmels hervorkommen, so Kosters (a. a. O.) und Nowack S. 46. Auch diese Wasserbehälter gehören zum Tempelinventar der Phönizier (Pietschmann, Phöniz. S. 224).

Die mythologische Bedeutung der beiden Säulen (שני העמודים) 1 Kö 7, 15 ff. als architektonischer Erweiterungen der alten Maṣṣeben und Ascheren läßt sich im Rahmen der gesamten vorderasiatischen Religionsauffassung unschwer begreifen (Stade, Bibl. Theol. des A. T. S. 113). Wir finden die Säulen wieder an phönizischen und ägyptischen Tempelbauten s. Kap. 4. Sie tragen besondere Namen, Jakin und Boaz, auch das beweist, daß sie nicht in erster Linie als Träger des Daches in Betracht kommen.

Später wurde das Tempelinventar noch vermehrt, so erfahren wir von Maṣṣeben und Ascheren 2 Kö 12, 10 (LXX); 18, 4; 21, 7; 23, 6. 14, die sich im Tempel befanden. Bis in die Zeit des Josia sah man darin alte Heiligtümer und pflanzte sie deshalb neben den übrigen Kultgegenständen im Hauptraume des Tempels „vor Jahwe" auf.

Die „eherne Schlange" des Mose נחשתן, die sich ebenfalls im Tempel befand 2 Kö 18, 4, weist ihrer Entstehung nach in alte Tierverehrung; im ganzen Altertume legt man der Schlange Heilkraft bei, wohl hauptsächlich in der Form, daß der Anblick einer Schlange dem Krankheitsdämon verderblich wird Nu 21,9, s. auch Pietschmann a. a. O. S. 227. Bei den Assyrern dienen die Schlangen als Wächter an Tempeln (Keilschr. Bibl. III, 2 S. 23. 25. 73), ebenso bei anderen Völkern, z. B. in Karthago (Rob. Smith, deutsche Ausg. S. 285); in Westeuropa sind sie mehr die Hüter von Schätzen oder Wächter an geheimnisvollen Stätten. So wird auch die Schlange des Mose ein aus phönizisch-kanaänischem Heidentum stammendes Kultobjekt sein, ähnlich wie wohl auch der Schlangenstein 1 Kö 1, 9. Sie wird ein Heiligtum sein, das schon in den ältesten Zeiten von Israel verehrt wurde, darauf deutet ihre Entstehungssage Nu 21, 4—9, die an Ereignisse der israelitischen Geschichte anknüpft; im Tempel hat sie vielleicht erst später ihren Platz gefunden.

Sonst wurden nur noch die Opfer- und sonstigen kultischen Geräte des Tempels im Hekal aufbewahrt 1 Kö 7, 40, vermutlich in den Zellen des Anbaues; ebenso wohl auch alte Urkunden, wie das „Königsgesetz", das Samuel „vor Jahwe" niederlegte als hochheiliges Dokument des theokratischen Königtums 1 Sam 10, 25 (R), ebenso gab man wenigstens vor, das alte „Gesetzbuch" des Mose im Tempel gefunden zu haben (2 Kö 22, 11). Was sonst noch in späterer Zeit an heiligen Gegenständen hinzukam, wie die Rosse und Wagen der Sonne II 23, 11, die Altäre, die Manasse den fremden Götzen errichtet hatte, und das übrige, das durch Josia beseitigt wurde, wird weniger zu den altheiligen Requisiten des Jahwe- oder Baalkultes gehören, sondern mehr dem aus politischen Motiven veranlaßten Entgegenkommen gegen die Assyrer, besonders unter Ahas und Manasse, seine Existenz im Tempel verdanken.

Wir erkennen, daß alle Gegenstände, die sich im Hauptraume des Tempels befinden, nicht für den kultischen Gebrauch bestimmt sind, sondern daß sie meist heilige Gegenstände aus alter Zeit an sich sind, die deshalb im Hekal „vor Jahwe" Platz gefunden haben.

Sie werden in nächster Nähe Gottes aufgestellt, weil sie heilige, d. h. der Gottheit angehörige Objekte sind.

Erst in ganz später Zeit gibt es einen Räucheraltar „vor Jahwe" im Hekal Lev 4, 7 und 18 (P^x), wo ein scharfer Unterschied gemacht wird zwischen dem Altare „vor Jahwe" im Offenbarungszelte und dem Brandopferaltare am Eingange des Offenbarungszeltes. Die Anfertigung dieses im Hekal stehenden Altares wird Ex 30, 1 ff. und 40, 5, Stücken, die einer späten Schicht in P angehören, erzählt. Der Bau dieses Altares setzt die Einführung des Weihrauchopfers voraus. Die ersten Spuren dieses Opfers finden wir Jer 6, 20, wo es als etwas Neues und Fremdartiges von Jeremia verworfen wird. Das Weihrauchopfer spielt im babylonisch-assyrischen Götterkult eine große Rolle, nach Herod. I 183 wurden dem Bel in Babylon jährlich 1000 Talente Weihrauch geopfert. Es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, daß es unter Manasse in Jerusalem Eingang gefunden hat (Wellhausen). Diese Neuerung erhielt sich auch über Josia hinaus, weil sie der Tendenz „einer Spiritualisierung des Kultus und einer Loslösung desselben von seiner Naturgrundlage" (Cornill, Jeremia S. 81) entgegenkam. Ein Räucheraltar wurde freilich erst viel später aufgestellt, die Art des Opfers brachte es von selbst mit sich, daß der Altar nicht im Vorhofe unter freiem Himmel, sondern im Hekal, in geschlossenem Raume, untergebracht wurde. Die Angabe, daß dieser Altar mit gediegenem Golde überzogen sei Ex 30, 3, weshalb er auch „der goldene Altar" genannt wurde Ex 39, 38; 40, 5. 26; Nu 4, 11 hat ebensowenig wie der Lev 24, 6 genannte goldene Tisch irgendwelchen historischen Wert, sondern ist nur eine phantastische Ausmalung aus ganz später Zeit, die das gesamte Material des Tempels der hohen Heiligkeit der Stätte anpassen wollte.

Zu gottesdienstlichen Zwecken für die Gemeinde wurde also der Hekal nicht verwendet, nur die Priester versahen in ihm den Dienst Jahwes 1 Kö 8, 11. Von Laien war es nur der König, der sich das Recht reservierte, in seinem Privatheiligtume zu beten und seine Andacht zu verrichten 2 Kö 19, 1. 14; 20, 5. 8. Der König scheint einen eigenen Separateingang zum Tempel, das sogen. „Trabantentor" שער הרצים 2 Kö 11, 19, gehabt zu haben 2 Kö 16, 18, verglichen mit I 14, 27 f., leider ist II 16, 18 so verderbt, daß man mit ihm nicht viel anfangen kann; nach Hes 43, 8 befand sich nur eine dünne Scheidewand zwischen dem königlichen Palast und dem Tempel. Bei größeren Versammlungen

hatte der König einen bestimmten Platz „an der Säule“ (על העמוד) 2 Kö 11, 14; 23, 3 noch mit dem Zusatze כמשפט „wie es Brauch war“. Es handelt sich zweifellos um eine der bekannten Säulen Jakin und Boaz, da wir nicht annehmen können, daß der Baubericht und Hesekiel eine außerdem noch im Tempel befindliche Säule zu erwähnen unterlassen hätten. Beide Säulen befinden sich an der Vorhalle 1 Kö 7, 21, so hat also der König bei festlichen Gelegenheiten seinen Platz am Eingange des Hekal. Daraus dürfen wir schließen, daß das Volk schon von Anfang an nicht in das eigentliche Tempelgebäude hinein durfte. Nur die Tempelwache begleitet den König bis an seinen Platz und stellt sich dann an den Eingängen des Hekal neben den beiden כתפים 2 Kö 11, 11 auf 1 Kö 14, 27 f. Daß das Volk auch sonst im Tempel nichts zu suchen hatte, das beweist das Amt der Schwellenhüter 2 Kö 12, 10; 23, 4; 25, 18, das darin bestand, eine unbefugte Annäherung der Laien an das Heilige zu verhüten. Schon die Terminologie zeigte uns S. 121 f., daß sich der Opferdienst und Kultus der Menge im Vorhofe abspielte. Wie streng zu Anfang die Absonderung des Laienelementes durchgeführt wurde, läßt sich nicht feststellen, ein Mann wie Jesaia durfte jedenfalls unbehelligt die Tempelhalle besuchen (Jes 6), obgleich er kein Priester war; in späterer Zeit war man darin aber sehr rigoros, vgl. z. B. Neh 6, 11.

Innerhalb des בית יהוה wohnten auch die Priester, denn der König Joas wird als Kind von Joseba, der Schwester seines Vaters Ahasja, die nach einer glaubwürdigen Notiz der Chronik (II 22, 11) die Frau des Oberpriesters Jojada war, bei ihr im Tempel versteckt 2 Kö 11, 3 (cf. auch Ψ 84, 5). Schwerlich ist hier aber unter בית יהוה das Tempelgebäude, bestehend aus היכל und דביר, zu verstehen, denn die engen Kammern des Anbaues, die allein in Betracht kämen, sind so klein, daß sie nur für die Gerätschaften und die Weihgeschenke Platz gewährten, 1 Kö 6, 6. Da es aber später Zellen am Tempel gab, in denen ganze Familien gesellige (wie Jer 35) oder kultische Zusammenkünfte hielten (cf. Böttcher, Proben alttestamentlicher Schrifterklärung S. 323), so werden wir daraus schließen, daß in späterer nachsalomonischer Zeit noch Anbauten gemacht sind in den Tempelbezirk hinein. Es gab z. B. nach 2 Kö 23, 11 eine „Kammer“ (לשכה) des Netan-Melek, nach Jer 35, 4 (LXX) eine Kammer der Jonaniten, eine Zelle der Fürsten (השרים), eine Zelle des Maʿassējahu, nach Jer 36, 10 eine solche des Gemarja. Sie liegen im פַּרְוָרִים 2 Kö 23, 11, das bezeichnet wohl dasselbe wie פרבר 1 Chr 26, 18, neuhebr. פרור „der Vorbau, das Vorwerk“; das Wort ist persischen Ursprungs,

cf. Gesenius, Thesaurus l. h. 1123, und bedeutet persisch s. v. w. „Anbau“. Er lag nach Hes 41, 12 an der Westseite des Tempels.

3. Ebenso wie die Anordnung der Baulichkeiten läßt sich auch das **Ritual und die Terminologie des Kultus** nur unter der Voraussetzung, daß Jahwe im Allerheiligsten des Tempels wohnt, begreifen. „Den Tempel besuchen“ wird ausgedrückt durch die Phrase: „Das Angesicht Jahwes schauen“, ראה את פני יהוה[1]). Der gleiche Ausdruck „itámar panu“ mit derselben Bedeutung kommt auch im Assyrischen vor (KAT[3] S. 442 Anm. 1). 1 Sam 1, 22 wechselt der Ausdruck „wir wollen das Antlitz Jahwes sehn (נִרְאֶה)“ mit den gleichbedeutenden Ausdrücken השתחוה ליהוה 3. 28 oder לפני יי׳ 19 oder לזבח ליהוה 3. 21 oder התפלל אל יהוה 10. 26 bzw. לפני יהוה 12. Die älteste auf den salomonischen Tempel bezügliche Stelle ist vermutlich Jes 1, 12, wo לראות פני in Parallele steht zu רמס חצרי. Auch Ex 23, 17; 34, 23; Dt 16, 16 und Ex 23, 15; 34, 20 und Dt 31, 11 ist die Beziehung dieser Phrase auf den Tempel unverkennbar. Auch in späterer Zeit hat sich der Ausdruck noch lange erhalten, so dürstet die Seele des in der Verbannung am Hermongebirge lebenden Dichters des Psalmes 42. 43 nach Jerusalem und der Teilnahme am Jahwekultus: מתי אבוא ואראה את פני יהוה 42, 3. Statt פני יהוה steht 43, 4 מזבח יהוה. Elihu sagt von dem begnadigten Sünder: „Er schaut (Eloahs) Angesicht unter dem Festjubel (תרועה), erzählt (l. ויבשר) den Menschen von seinem Heil . . .“ Hi 33, 26. תרועה ist der term. techn. für den musikalischen Teil des Gottesdienstes im nachexilischen Tempelkult. Dieser Ausdruck ראה את פני יהוה beherrscht in dieser Bedeutung also die ganze Periode des salomonischen und nachexilischen Tempels.

In demselben Sinne wird auch der Ausdruck חזה את פני יי׳ gebraucht, z. B. Ψ 17, 15. Der fromme Dichter sieht darin sein höchstes Glück, Gottes Angesicht zu schauen בצדק, in dem Bewußtsein, Gottes Gerechtigkeit erfüllt zu haben, „sich zu sättigen beim Erwachen an deinem Bilde“; d. i. das erste, was der Dichter am frühen Morgen tut, im Morgengottesdienst sättigt er sich an der Vorstellung von der Herrlichkeit des unsichtbaren Tempel-

---

[1]) An den meisten Stellen, wo der Konsonantentext die Möglichkeit zuläßt, hat das Qrē und auch schon LXX infolge dogmatischer Bedenken nach Ex 33, 20 das Qal als Nifal vokalisiert (Geiger, Urschrift und Übersetzungen S. 337 ff.), nämlich Ex 23, 15. 17; 34, 20. 23; Dt 16, 16; 31, 11; 1 Sam 1, 22; Jes 1, 12; Ψ 42, 3. Schon der Umstand, daß meistens (Ex 23, 17; 34, 23; Dt 16, 16; 3, 11 und 1 Sam 1, 22) die Akkusativpartikel את mit dem Nifal verbunden ist, erregt Verdacht gegen die Ursprünglichkeit des Nifal. Dazu kommt, daß das Nifal נראה יהוה אל פ׳ stehende Phrase für Visionen ist Gen 12, 7; 17, 1; 48, 3; Ex 3, 16 u. a.

bewohners (Duhm). *Ψ* 11, 7 (l. פניו) scheint der Ausdruck messianisch und im buchstäblichen Sinne gebraucht zu sein: Im messianischen Reiche werden die Gerechten Gott schauen (von Angesicht zu Angesicht).

Auch בקש את פני יהוה wird in ähnlicher Bedeutung gebraucht *Ψ* 24. Hier werden die sittlichen Qualitäten namhaft gemacht, die die Voraussetzungen zu einer segenreichen Beteiligung am Jahwekultus ausmachen 4 f., es wird dann V. 6 das Fazit gezogen: „So muß das Geschlecht derer sein, die nach ihm fragen, die das Angesicht des Gottes Jakobs suchen" (מבקשי פני אלהי יעקב, so nach LXX und 2 Hdschr.). Sonst bedeutet der Ausdruck freilich meist s. v. w. Gott suchen im Gebet oder durch Gehorsam gegen seine Gebote *Ψ* 27, 8; 105, 4; Hos 5, 15; 2 Sam 21, 1.

Andere Ausdrücke sind בוא לפני יהוה *Ψ* 100, 2, in V. 4 ergänzt durch בוא שעריו und חצרותיו; so auch 1 Chr 16, 29; oder קדם פני יהוה *Ψ* 95, 1. 2. „Auf, laßt uns Jahwe preisen und jauchzen dem Felsen unseres Heils, laßt uns vor sein Angesicht treten (נקדמה), singend ihm jauchzen" — schon der zweimalige Ausdruck רוע, der „den liturgischen Teil des Gottesdienstes ausüben" bedeutet zur Zeit des zweiten Tempels, zeigt die Richtung an, in der das נקדמה פני zu verstehen ist. 2 Chr 20, 9 haben wir nebeneinander נעמדה לפני הבית הזה und לפניך, letzteres ergänzt durch den Zusatz: „denn dein Name wohnt im Tempel". Das ist eine Milderung der Vorstellung, wonach Jahwe selber im Tempel wohnt (s. darüber weiter unten); dieser Ausdruck ist ein Kompromiß, das zeigt, daß man an der alten Wendung Anstoß nahm. Es scheint fast, daß, vielleicht durch die Terminologie veranlaßt, sich auf suggestivem Wege die Idee festsetzte, wirklich einer Vision im Tempel gewürdigt zu sein, so vielleicht *Ψ* 63, 3 (כן בקדש חזיתך), wie in *Ψ* 60, 8 einer Audition.

Besonders zu den großen F e s t e n erscheint man am Tempel, „um Jahwes Angesicht zu schauen". Nach Ex 23, 17; 34, 23; Dt 16, 16 hat jeder männliche Israelit dreimal im Jahre das Angesicht Jahwes zu schauen: שלוש פעמים בשנה יראה כל זכורך יהוה (fehlt in Dt) פני האדון (Ex 23 אל, wohl nur Schreibfehler) את, LXX an allen drei Stellen: *τρεῖς καιροὺς τοῦ ἐνιαυτοῦ ὀφθήσεται* = יֵרָאֶה, fälschlich für יִרְאֶה s. S. 128 Anm. 1) *πᾶν ἀρσενικόν σου ἐναντίον* (Ex 23 *ἐνώπιον* — wohl ohne Belang) *κυρίου τοῦ θεοῦ* (*σου* Ex 23; Dt 16 oder *Ἰσραήλ* Ex 34). Obgleich dieser Spruch in verschiedenen Quellschriften vorkommt, so sind die Varianten doch so geringfügiger Art, daß wir annehmen müssen, daß es sich um ein älteres Kultgesetz handelt. Dieser Eindruck wird noch bestätigt durch den Umstand, daß sich das Wort זכור außer an diesen

Stellen nur noch ein Mal in der Bibel findet (Dt 20, 13); wir haben also hier ein altes Gebot, das von den Quellschriften nur aufgenommen ist. Vermutlich wird es sich ursprünglich gar nicht lediglich auf das jerusalemische Heiligtum beziehen, sondern bedeuten, daß jeder israelitische Mann wenigstens dreimal im Jahre an irgendeinem Kultorte ein Jahweopfer darzubringen hat, erst von dem Deuteronomium ist es dann auf die Teilnahme an den Festen am Tempel beschränkt worden. Daß es sich bei D nur um eine Umdeutung handelt, geht aus der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit der Ausführung dieses Gesetzes hervor, denn der israelitische Bauer konnte wohl das ihm zunächst gelegene Heiligtum dreimal im Jahre besuchen, nicht aber den jerusalemischen Tempel. Aus der Praxis erfahren wir, daß nach der Einweihung des Salomonischen Tempels das erste Laubhüttenfest von dem gesamten Volke „vor Jahwe" gefeiert wird 1 Kö 8, 65 (alte Quelle). Nach Dt 31, 10 f. versammelte sich ganz Israel am Sukkotfeste, um „Jahwes Angesicht zu schauen" (לִרְאוֹת hier deutlich für das gänzlich ungewöhnliche לֵרָאוֹת) an der Stätte, die Jahwe erwählt hat . . . Jer 36, 9 veranstaltet ganz Juda einen Fasttag (צום) „vor Jahwe" in Jerusalem. Hes 46, 9 wird eine Vorschrift gegeben, wie der große Andrang, wenn das gewöhnliche Volk zu den Festzeiten „vor Jahwe" tritt, ordnungsmäßig zu regeln sei. Später wurde das Festfeiern ein „Sich freuen vor Jahwe" genannt, so Dt 16, 11 in bezug auf das Wochenfest, Lev 23, 40 auf das Laubhüttenfest. Der Ausdruck bezeichnete ursprünglich nur das Opfermahl (s. S. 131).

Der gesamte komplizierte Opferdienst ist dadurch orientiert, daß er sich „vor Jahwe" abspielt. Ein gewiß recht alter Grundsatz ist das Gebot, daß man der Gottheit nicht mit leeren Händen nahen darf: פני ריקם (LXX u. Peš.) לא תראו Ex 23, 15; 34, 20 (Dt 16, 16). Dieses Gesetz, das noch eine recht primitive Opfervorstellung verrät, wird sich auch auf jede heilige Stätte bezogen haben: man durfte ein Heiligtum nicht in profaner Absicht, sondern nur zum Zwecke eines Opfers aufsuchen. Auch dieser Grundsatz wurde durch das Deuteronomium auf den Tempelkult beschränkt 16, 16.

Im Tempel schlachtet man das Opfertier לפני יהוה Ex 29, 11; Lev 1, 5; 4, 4. 15. 24; 6, 18; 9, 4; 2 Chr 7, 4. Bezeichnend ist, daß sich statt לפ' יי Lev 3, 8. 13 der Ausdruck לפני אהל מועד, Lev 3, 2 פתח אהל מועד und Ex 29, 11 und 42 לפני יהוה und פתח א'מ' nebeneinander findet. Viel häufiger begegnet allerdings der Ausdruck זבח ליהוה bzw. שחט לי"', erstere Form ist aber genauer; in P wird freilich לפני יהוה nicht viel mehr sein als eine rein lokale Orien-

tierung (= לפני אהל מועד), die aber deutlich genug verrät, daß man in dem Tempel die eigentliche Offenbarungsstätte Jahwes sah. Die Formel ist bereits so stereotyp geworden, daß sie selbst in einer Rede Jahwes vorkommt Ex 29, 42.

Dieselbe Auffassung bezeugen Formeln wie הקטיר קטרת לפני יהוה Nu 17, 5; Ex 29, 25; 30, 8 oder הקטיר לפני יהוה 1 Chr 23, 13; 2 Chr 2, 3. 5 oder נתן את הקטרת לפני יהוה Lev 16, 13 oder שים קטרת לפני יהוה Nu 16, 7, הקריב קטרת לפני יהוה Nu 16, 17 oder תכון תפלתי קטרת לפניך Ψ 141, 2. Viel häufiger tritt freilich מזבח an die Stelle von Jahwe (מִזְבֵּחָה Lev 2, 2. 9; 6, 8 oder על מזבח Lev 9, 17; 2 Kö 16, 13 u. a.). Ein Opfertier bringt man herbei „vor Jahwe“ הקריב לפני יהוה Lev 12, 7; Nu 6, 16; Hes 43, 24; 1 Chr 16, 1; bisweilen wird לפני יהוה durch פתח אהל מועד ergänzt Lev 3, 1 f. 7 f. 12 f.; 9, 2 und 5. Nu 8, 10 verglichen mit V. 9 (an letzteren Stellen לפני אהל מועד). Lev 6, 7 wird לפני יהוה durch אל פני המזבח erklärt.

Derartige Ergänzungen des לפני יהוה durch פתח אהל מועד oder מזבח bezeugen, daß ersterer Ausdruck mehr besagt als die übrigen, jener ist die altheilige Ausdrucksweise und gibt den eigentlichen Sinn und die ursprüngliche Bedeutung der heiligen Handlung an, diese gehören zum profanen Sprachgebrauch und zeigen nur die äußere Praxis an. „Vor Jahwe“ heißt soviel wie „in der Nähe der Gottheit“ „in der Sphäre des Heiligen“ (nach S. 8 f.), wo jede heilige Handlung mit ganz besonderer Vorsicht und Genauigkeit ausgeführt werden muß Lev 10, 1; 16, 1; Nu 3, 4; 26, 61. Geräte, die man innerhalb des heiligen ḥima zu irgendwelchem Zwecke gebraucht, wie z. B. die „vor Jahwe“ gebrachten Räucherpfannen der Koraḥiten Nu 16, 17, sind dem Heiligtume verfallen und daher für profanen Gebrauch nicht mehr verwendbar Nu 17, 3.

Der Ausdruck העלה עולות ושלמים לפני יהוה „Brandopfer und Heilsopfer darbringen vor Jahwe“ begegnet uns an zwei alten Stellen (Ri 20, 26; 2 Sam 6, 17) für das sonst übliche ליהוה. 1 Sam 7, 6 ist von einer Libation die Rede, die לפני יהוה dargebracht wird. Das in der Königszeit noch mit fast jedem Opfer verbundene Opfermahl verzehrt man „vor Jahwe“ Dt 14, 23. 26; 15, 20; 27, 7; Hes 44, 3; mehrfach wird dieses Stück des Opferrituals speziell als ein „Sich freuen vor Jahwe“ bezeichnet Dt 12, 7. 12. 18; 14, 26; 27, 7, cf. 1 Chr 29, 22: „Sie aßen und tranken vor Jahwe mit großer Freude“. Diese Ausdrucksweise ist hier also spezieller gemeint als Lev 23, 40; Dt 16, 11, wo es die Festfeier vor Jahwe bedeutet (S. 130); aber Opfermahl und Festfeier fielen in alter Zeit zusammen.

Ein sehr häufiger Terminus der Opfersprache ist הניף תנופה לפני יהוה Ex 29, 24. 26; Lev 7, 30; 8, 27—29; 9, 21; 10, 15; 14, 12. 24;

23, 20; Nu 6, 20; 8, 11. 21, הניף את העמר לפני יהוה Lev 23, 11, הניף את המנחה לפני יהוה Nu 5, 25, während nur Ex 35, 22 und Nu 8, 13 הניף תנופה mit ליהוה und Nu 8, 15 ohne Zusatz steht. Die Eigenart des Tenufaopfers besteht darin, daß man so tut, als wolle man der Gottheit die Gabe zuwerfen, während sie in Wirklichkeit den Priestern zufällt. Die Handbewegung gibt die Richtung an, in der man Jahwe zu finden glaubte. Überall ist hier das Webeopfer in gänzlich abgeblaßter Bedeutung zu einer rein symbolischen Handlung geworden; was es ursprünglich mal bedeutet hat, entzieht sich unserer Kenntnis (Nowack, Archäologie II S. 239 Anm. 2). In allen diesen Fällen werden wir die Redeweise mit לפני יהוה für die ältere und korrektere anzusehn haben, die aus der Opferanschauung unmittelbar herausgewachsen ist, während ליהוה nur eine abgeblaßtere, spätere Form darstellt. In der Wendung כפר לפני יהוה Lev 5, 26; 10, 17; 14, 18. 29. 31; 15, 15. 30; 19, 22; 23, 28; Nu 15, 28 wird לפני יהוה z. T. wohl auf den sich vor Jahwe abspielenden Sühneritus gehn, z. T. so viel bedeuten, wie das לעיני יהוה des Deuteronomiums.

Der älteste Gestus beim Gebet war neben dem Niederfallen zur Erde der, daß man die Hände erhob nach der Richtung, da man die Gottheit befindlich dachte. Der gewöhnliche term. techn. für den Gestus beim Beten lautet: פָּרַשׂ כַּפַּיִם Ex 9, 29. 33 (J); Esr 9, 5 mit אל יהוה 1 Kö 8, 22. 54 (D); 2 Chr 6, 13 mit השמים, Jes 1, 15 2 Chr 6, 12 ohne Zusatz 1 Kö 8, 38 mit אל הבית הזה. Der Ausdruck נשא כפים findet sich Thr 2, 19 Ψ 63, 5; Thr 3, 41 (l. נשא לבבנו על כפים) mit dem Zusatze אל אל בשמים, נשא יד Ψ 28, 2, wo die Bedeutung beten statt des sonst üblichen „schwören“ durch das parallele שוע אל יהוה gesichert ist; ferner steht Neh 8, 6 מֹעַל ידים und Ψ 141, 2 משאת כפי, letzteres in Parallele mit תפלתי. Man deutet diese Geste teils als Zeichen der Unbeflecktheit (Buhl in R. E.[3] 6 S. 393, 40—42) oder als Zeichen des Wehklagens (Löhr zu Thr 2, 19) oder der Abwehr u. a. Bei der Deutung dieser Geste muß man aber den Finger legen auf das Wort כפים, das ursprünglich nur die innere Handfläche bezeichnet. In die innere Hand läßt man sich Gaben und Geschenke legen. Es ist zu beachten, daß überall da, wo von einem Erheben der Hand, abgesehn vom Gebete, die Rede ist, das viel häufigere יד gebraucht wird, so z. B. in den die Schwurgeste bezeichnenden Stellen, ferner Ex 17, 11; Lev 9, 22; Nu 20, 11 u. a.

Über die ursprüngliche Bedeutung des Gebetes ist man sich noch nicht ganz einig, das Wahrscheinlichste ist aber doch, daß es mit der Opferidee zusammenhängt. Es ist wohl entstanden aus der Anrufung des Gottes, dem man opfern will, bei Namen,

zu dem Namen fügt man dann den Wunsch hinzu, den man bei Darbringung eines Opfers als Gegenleistung erwartet. Darum streckte man die innere Hand dorthin, von wo man die erwünschte Gabe entgegennehmen zu können glaubte, d. h. wo man sich die Gottheit befindlich dachte. Aus dieser alten Anschauung hat sich dann die Gebetsgeste entwickelt. Daraus nun, daß das bei der Einweihung des Tempels im Vorhof stehende Volk die Hände richtet nach dem Tempel אל הבית הזה 1 Kö 8, 38, geht hervor, daß man die Gottheit im Tempel wohnend dachte. Noch in der Psalmensprache weist der Ausdruck השתחוה אל היכל קדשך „niederfallen in der Richtung nach dem heiligen Tempel" 5, 8; 138, 2, auf den alten Brauch und die damit zusammenhängende Vorstellung; die entsprechenden Parallelen sind אבוא ביתך 5, 8 und נגד אלהים אזמרה 138, 1. Noch genauer heißt es Ψ 28, 2: „Höre . . ., wenn ich zu dir rufe, wenn ich meine Hände erhebe אל דביר קדשך." Für diejenigen, die nicht unmittelbar im Tempelvorhof sich aufhielten, galt der Grundsatz, zu beten אל המקום הזה — vom Standpunkt des vor dem Tempel befindlichen Salomo aus 1 Kö 8, 29 und 35. Ebenso hebt der Dichter des Psalmes 121 seine Augen auf zu den Bergen, von welchen ihm Hülfe kommt 1; er wohnt offenbar in der Nähe von Jerusalem an einem Orte, von wo er die Berghöhe, auf der Jerusalem liegt, den Tempel und die umliegenden Höhen schauen kann. Der Diasporajude dagegen nimmt die Ḳibla nach dem Heiligen Land. 1 Kö 8, 48 (D[2]) werden die einzelnen Entfernungsstufen der Ḳibla aufgezählt, nämlich einmal nach dem gelobten Lande, zweitens nach der heiligen Stadt und drittens nach dem Hause Jahwes; 2 Chr 6, 34 werden nur die beiden letzten genannt. Von Daniel erfahren wir, daß er sich im Lande Babel in seiner Kammer Fenster eingerichtet hatte in der Richtung נגד ירושלם (6, 11), um beim Beten immer genau die Ḳibla innehalten zu können. Mag auch im Laufe der Zeit die Ḳibla zur bloßen Gewohnheit geworden und ihr Grundgedanke nicht mehr durchgefühlt sein, so verdankt die Sitte, die bekanntlich noch heute in dem Gebetsleben der Juden und Muhammedaner eine wichtige Rolle spielt, ihre Entstehung dem Glauben, daß der Gott an der betreffenden Stätte, wohin die Ḳibla gerichtet wird, wohnt. Der Hebräer ist in seinem Denken viel plastischer und konkreter als wir, es genügt ihm nicht, sich einen Gegenstand nur in Gedanken vorzustellen, sondern er begleitet seine Gedanken mit entsprechenden Bewegungen und Gesten. Besonders bei gewichtigen Handlungen, wie beim Gebet, aber auch bei Segen und Fluch spielen die äußeren Formen und Zeichen eine durchaus nicht nebensächliche Rolle, sondern sind eng mit der heiligen Handlung ver-

knüpft. Man beachte z. B., wie bei Hesekiel jedes neue Strafgericht, das Gott durch seinen Propheten verkündet, mit den Worten beginnt: Menschenkind, richte deine Augen gegen Jerusalem oder Tyrus oder Sidon u. a. 4, 3. 7; 6, 2; 21, 2. 7; 25, 2; 28, 21; 29, 2; 35, 2; 38, 2.

„Das Priesteramt bekleiden“ wird ausgedrückt durch „vor Jahwe stehen“ עמד לפני יהוה. In Ri 20, 28, einem Stücke, das den Priesterkodex voraussetzt, wird diese Wendung auf Pinḥas, also nach der Anschauung von P, den Hohenpriester, bezogen. Dt 18,5; 21, 5 wird derselbe Ausdruck von dem Dienste der Priester, הכהנים בני לוי 21, 5 oder הכהנים הלוים 18, 5 gebraucht: Jahwe hat Levi auserwählt aus allen deinen Stämmen לעמד לפני יהוה אלהיך לשרתו ולברך בשמו (so nach LXX). Durch שרת und ברך wird עמד לפני יהוה näher erklärt, in dem Ausdruck kommt also wohl hauptsächlich die sakrifikale Tätigkeit der Priester zur Geltung. Dt 10, 8 kommt noch das Tragen der Lade hinzu. Nach D darf noch jeder auswärtige Levit in Jerusalem denselben Dienst verrichten, wie die in Jerusalem ansässigen Leviten, „die Brüder, die dort vor Jahwe stehen“ Dt 18, 7. Erst Hesekiel macht einen prinzipiellen Unterschied zwischen Leviten, die den niederen Tempeldienst, und Priestern, die den höheren Tempeldienst versehn (44, 10. 15). Die Leviten dürfen Jahwe nicht nahen (לא יגשו אלי 13), aber die levitischen Priester aus dem Hause Zadok dürfen zu Jahwe herantreten (המה יקרבו אלי 15) und das Heiligtum betreten (יבאו אל מקדשי 16). Da letzteren speziell der Dienst des Schaubrottisches anvertraut wird, so werden wir unter מקדש hier das Tempelhaus zu verstehen haben. Damit bestehen die Kompetenzen der Priester darin, daß sie an Jahwe herantreten, d. h. das Tempelhaus betreten dürfen, während die Leviten Jahwe nicht nahen, den Hekal nicht betreten dürfen. Ob dieses letztere Verbot ein absolutes ist, oder ob es nur eine amtlich-priesterliche Betätigung in den heiligen Räumen ausschließt, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen; aus V. 14 משמרת הבית und עבדה und כל אשר יֵעשה בו wird man aber wohl schließen dürfen, daß der niedere Dienst, die Reinhaltung des Hekal und der Handlangerdienst bei feierlicheren Handlungen der Priester, auch innerhalb des Hekal zu den Aufgaben der Leviten gehört hat. Sonst beschränkte sich ihre amtliche Tätigkeit auf die Tempelwache und das Darbringen von Opfern zweiten Ranges, die nicht zu den קדש קדשים gehörten 11 und 13. Der Ausdruck „Sich Jahwe nähern“ bedeutet hier also soviel wie: „Das Tempelhaus betreten“.

Etwas weiter gefaßt wird dieser Ausdruck bei P; nach ihm dürfen sich die Leviten Jahwe nahen Nu 16, 9; 18, 2. Ihr Dienst

ist freilich ein untergeordneter, er wird Nu 3, 6—8 mit fast denselben Worten beschrieben, wie Hes 44, 14, aber gleichwohl immer noch ein unschätzbarer Vorzug vor der Laienstellung, eben aus dem Grunde, daß er Jahwe näher bringt. Da auch bei P den Leviten der Eintritt in das Tempelhaus — vermutlich in demselben Sinne wie bei Hesekiel (S. 134) Nu 4, 19 f.; 18, 3 verwehrt ist, so hat hier der Ausdruck: „Sich Jahwe nähern" fast die Bedeutung von „Sich am Kultus aktiv beteiligen". Nach 2 Chr 29, 11 hat Jahwe Priester und Leviten — cf. die Anrede הלוים 5 — ausersehen לעמד לפניו, das wird dann näher bezeichnet als לשרתו, bzw. להיות לו משרתים, was wohl nur eine Variante ist, offenbar auf den Leviten-, und mit להיות לו מקטרים auf den Priesterdienst bezüglich. Es ist dies die einzige Stelle, wo nach Hesekiel von einem עמד לפני יהוה der Leviten die Rede ist. Da nun aber unsere Stelle von Dt 10, 8; 21, 5, wo nur von Priestern die Rede ist, abhängt, so sind vielleicht mit Büchler, Zur Geschichte der Tempelmusik und der Tempelpsalmen (ZATW 1899 S. 96—133) die Begriffe הלוים und שרת für, einer ganz bestimmten Tendenz des Chronisten[1]) dienende, Zusätze zu halten (a. a. O. S. 109—112). Nach 1 Chr 6, 17 werden von David Sänger bestellt als משרתים לפני משכן אהל מועד. Dadurch, daß die Leviten in späterer Zeit die Leitung des musikalischen Teiles des Gottesdienstes erhielten 1 Chr 6, 17; 16, 4; 2 Chr 8, 14; 31, 2, wurde ihre Stellung wieder gehoben. Da der Zweck des liturgischen Gesanges Lob und Preis Jahwes war (להלל, להזכיר, להודות), so ist es von vornherein wahrscheinlich, daß der Gesang im Tempel selber stattfand. Nach 2 Chr 31, 2 standen die singenden Leviten an den Toren des „Lagers Jahwes" (שערי מחנות יהוה), dafür hat die LXX *ἐν ταῖς πύλαις ἐν ταῖς αὐλαῖς οἴκου κυρίου.* Wenn nun auch die Worte ולהודות ולהלל mit Büchler (a. a. O. S. 111) in unserem Verse zu streichen sind, und die LXX schwerlich den ursprünglicheren Text gegenüber MT verrät, so kann doch die Übersetzung der LXX dadurch veranlaßt sein, daß die Übersetzer noch wußten, daß sich die Tempelsänger in den Toren des Tempelhauses aufzustellen pflegten. Der Grundgedanke der Liturgie war der, daß Jahwe seinen Lobpreis hören sollte, darum sang man nach der Richtung hin, wo sich das Heilige auf Erden konzentrierte, dem Allerheiligsten im Tempel; da nun aber auch die in den Vorhöfen versammelte Gemeinde Jahwes Lob hören sollte, so ist die Stellung am Eingange ins Hekal die zur Erfüllung beider

[1]) Diese Tendenz besteht darin, überall da, wo von Leviten und dem Begriff שרת die Rede ist, an Musiker und Sänger zu denken, diese dann aber auch überall, wo von einer gottesdienstlichen Feier die Rede ist, einzufügen (Büchler a. a. O. S. 112).

Zwecke gegebenste. Nach Duhm soll auch das התהלך לפני יהוה Ψ 56, 14 dem Zusammenhange nach bedeuten: „beim Tempel bleiben und ein Amt verwalten", ebenso wie 1 Sam 2, 35 (D) der von Jahwe erwählte treue Priester alle Tage התהלך לפני משיח יהוה, wodurch der jerusalemische Priester als ein königlicher Beamter bezeichnet wird. Sonst kommt der Ausdruck nur noch in der erweiterten Bedeutung: „fromm sein" vor Gen 17, 1; 24, 40; 48, 15; 2 Kö 20, 3 = Jes 38, 3.

Der Priester, der sich vergeht, wird hinweggetilgt מלפני יהוה Lev 22, 3; Jer 33, 18, beidemal נכרת. Dieser Ausdruck wird nur bei einem Strafgericht über Priester gebraucht, deren eigentlicher Beruf es ist, „vor Jahwe" zu stehn; in bezug auf Laien heißt es entsprechend נכרת מקרב עמו Lev 17, 4, מקרב עמם 20, 18 oder מעמיו 17, 9; Ex 30, 33. 38. So starben Nadab und Abihu, weil sie in ihrer Eigenschaft als Priester gerichtet wurden, לפני יהוה Lev 10, 2; Nu 3, 4; auch von ʻUzza, dem Träger der Lade, wird gesagt, daß er starb לפני אלהים 1 Chr 13, 10. In etwas erweiterter Bedeutung wird der Ausdruck auch beim Tode der Kundschafter gebraucht Nu 14, 37. Damit wird ausgedrückt werden sollen, daß sie durch ein plötzliches und unmittelbares Eingreifen Jahwes (במגפה), und nicht durch eine Strafvollstreckung von seiten der Gemeinde, starben.

Auf die Vorstellung von der Nähe der Gottheit weisen noch einige spezielle Momente des Zeremoniells, wie die heilige Amtstracht, die die Priester beim Betreten des Heiligtums am inneren Tore in den Zellen des Hekal (Hes 42, 13 f.) anziehen Hes 44, 17—20, also in dem Moment, da sie den heiligen Bezirk der Gottheit betreten. Wir erkennen in diesem Brauche die alte Vorstellung wieder, daß man der Gottheit nur im Zustande kultischer Reinheit nahen darf. Ebenso vollziehen Jakob und seine Begleiter bei der Annäherung an die heilige Stätte Bethel eine kultische Reinigung und wechseln ihre Kleider Gen 35, 2, oder heiligen sich die Israeliten bei der Ankunft am Sinai und waschen hier ihre Gewänder Ex 19, 10. Auch David entledigte sich seiner Kleidung, als die Lade nach dem Zion überführt wurde und trug das heilige אפוד בד, was bekanntlich den Spott der Mikal erregte 2 Sam 6, 14 ff. Nach 2 Kö 10, 22 legte man beim Betreten eines Baaltempels die extra für diesen Zweck bereit gehaltenen heiligen Kleider an. Analoga aus den Gebräuchen der arabischen Beduinen führt Wellhausen an (Reste des arab. Hdts.[2] S. 56 und 110). Der Grundgedanke dieses Wechselns der Kleider ist der, daß ein an heiliger Stätte getragenes Kleidungsstück tabu geworden ist (Rob. Smith, Rel. der Sem., deutsch S. 116), es ist mit dem an heiliger

Stätte befindlichen heiligen Stoffe infiziert und deshalb dem Heiligtum verfallen. Ebenso wie beim Eintritt ins Heiligtum wechselt man auch beim Austritt wieder die Kleider, um das Volk nicht zu „heiligen“ Hes 44, 19, d. h. das Volk davor zu bewahren, daß es ebenfalls tabu wird, möglicherweise auch, um das Heilige vor der Berührung des Profanen zu schützen (Bertholet). In dem Grundgedanken entspricht die ganze komplizierte Tracht des Hohenpriesters dem של נעליך Ex 3, 5. Nach 1 Sam 2, 28 (D[2]) soll es die Aufgabe des Priesters sein, neben dem Altardienst auch das Ephod „vor Jahwe“ zu tragen. Hier ist aber das Wort לפני, das in LXX fehlt, wohl Zusatz, der auf einer Verwechselung des Gottesbildes Ephod mit der ebenso benannten priesterlichen Kleidung beruht. Dieselbe Verwechselung liegt vor 1 Sam 22, 18, wie das in LXX fehlende, später zugesetzte בד zeigt (Marti, Gesch. der isr. Rel.[5], S. 37 Anm. 1).

Auch die einzelnen Inventarstücke der hohenpriesterlichen Amtstracht verdanken ihre Entstehung dem Glauben an die leibhaftige Nähe der Gottheit. Wenn man auch in der Zeit, da diese Tracht üblich war, nicht mehr ihre ursprüngliche Bedeutung gekannt hat, so ist doch zu berücksichtigen, daß sie nicht auf purer Erfindung beruht, sondern daß ihre einzelnen Teile organisch aus den Gesamtanschauungen des Volkes herausgewachsen sind. So erscheint der Hohepriester „vor Jahwe“ nicht ohne die heiligen Lose Urim und Tummim, die in alter Zeit das Orakel der Gottheit einholten, als Insignien der Priesterwürde aber die Aufgabe haben, משפט בני ישראל vor Jahwe beständig auf dem Herzen zu tragen Ex 28, 30. Urim und Tummim scheinen hier symbolisch für die Summe der göttlichen Offenbarungen in Betracht zu kommen, mišpaṭ Jisrael wäre dann eine Art Umschreibung für das im Hebräischen fehlende Wort für Religion, speziell der Religion, die auf der Offenbarung des göttlichen Willens im Gesetze beruht. Wenn der Hohepriester diese Symbole an heiliger Stätte anlegt, so scheint der Grundgedanke vorzuliegen, daß dadurch Jahwe jedesmal an den mišpaṭ Israels erinnert werden soll.

Auf dem Herzen (Ex 28, 29 P) oder nach anderen auf der Schulter (Ex 28, 12 P[s]) trägt der Hohepriester beim Eingang in das Heiligtum die auf Schohamsteinen eingravierten Namen der zwölf Stämme Israels als Steine des Gedächtnisses לזכרון לפני יהוה תמיד 29), also als ein Promemoria für Jahwe, ähnlich wie wir auch die Urim und Tummim deuteten (s. oben). Ursprünglich sollte wohl „durch den blitzenden Glanz dieser Steine Jahwes Aufmerksamkeit erregt werden“ (Dillmann-Ryssel zu Ex 28, 29).

Dieser Gedanke, sich bei Jahwe in empfehlende Erinnerung zu bringen, mag auch den Weihgeschenken und dem חרם zugrunde liegen (Dillm.-Ry. Ex S. 340).

Die *Glöckchen* an der Priesterkleidung Ex 28, 33—35 werden ursprünglich auch nicht als Dekoration aufzufassen sein, sondern als Reste des alten Glaubens, daß man dadurch die Dämonen vertreiben könne, ebenso wie man bei den Arabern Fieberkranke mit rasselndem Gehänge umgibt oder singt und lärmt, um den Tod zu vertreiben (Wellhausen, Reste des arab. Hdts. S. 165). Im nachexilischen jüdischen Kulte wird man den Glöckchen die Bedeutung beigelegt haben, der Gottheit die Ankunft des Hohenpriesters anzumelden. Nach R. Lange bei Chantepie de la Saussaye I S. 159 pflegen die Japaner beim Eintritt in den Vorraum (Betraum) des Tempels durch Händeklatschen und Anschlagen an ein Gong den Gott auf ihre Ankunft aufmerksam zu machen. Also auch bei den Japanern wohnt der Gott im Hinterraum des Tempels.

Der Ausdruck „*vor Jahwe*" kommt noch häufig vor in Beziehung zu den verschiedensten Gebräuchen des kultischen wie des rechtlichen und sozialen Lebens. Oft ist es einfach nur noch als eine lokale Orientierung ohne Hineinspielen religionsgeschichtlicher Momente zu fassen. In vorzugsweise geographischer Bedeutung heißt לפני יהוה einmal soviel wie „vor dem Allerheiligsten" und dann in erweitertem Sinne soviel wie „vor dem Tempelgebäude".

So befindet sich „vor Jahwe" *der Schaubrottisch* Ex 25, 30; 40, 22 f.; Lev 24, 6. 8; Hes 41, 22. Dieser stand, wie wir wissen, im Hauptraume des Tempels, vor dem Allerheiligsten. Die ursprüngliche Bedeutung des Tisches, nämlich dem Numen Speise als Opfergabe zu applizieren (S. 123), wurde später als symbolische Handlung aufgefaßt, man legte die Brote einige Zeit vor Jahwes Angesicht aus (לחם הפנים), dann fielen sie den Priestern zu.

„Vor Jahwe" sollen fortwährend die heiligen *Leuchter* brennen Ex 40, 25; Lev 24, 3. 4. Im salomonischen Tempel waren es zehn 1 Kö 7, 49, im nachexilischen befand sich nur ein siebenarmiger Leuchter. Diese Leuchter waren aufgestellt מחוץ לפרכת אשר על העדות, also unmittelbar vor dem, Debîr und Hekal trennenden, Vorhange Ex 27, 21, nach 2 Chr 4, 20 לפני הדביר. Über die ursprüngliche Bedeutung des Leuchters verlautet nichts, vermutlich haben wir hier Übertragung häuslicher Sitte auf die Wohnung der Gottheit.

Beim *Sündopfer* hat der Priester von dem Blute des geopferten Tieres siebenmal „vor Jahwe" auszuspritzen הזה לפני יהוה

Lev 4, 6. 17, desgleichen beim Schuldopfer von dem dabei gebrauchten heiligen Salböl Lev 14, 16. 27. Der Ausdruck לפני יהוה wird Lev 4, 6. 17 durch את פני פרכת הקדש erläutert; לפני יהוה heißt also auch hier „vor dem Allerheiligsten“. Das Blut des im Vorhofe geschlachteten Tieres wird mithin in den Tempel hineingebracht und an den Vorhang vor dem Allerheiligsten hinangespritzt; man sucht es also der Gottheit so nahe zu bringen, als man nach den Gesetzen des Tempelkultus selbst in das Heilige vordringen durfte. Nur am großen Versöhnungstage durfte der Hohepriester auch das Allerheiligste betreten; diesmal aber spritzt er das Blut auf die Deckplatte der Lade selbst, also auf den mit ihr gegenwärtig gedachten Jahwe Lev 16, 14 f. Im übrigen sucht man wenigstens die Richtung auf Jahwe hin innezuhalten, so wird bei dem sich außerhalb des Tempelhauses abspielenden Zeremoniell der Schlachtung der roten Kuh das Blut siebenmal „in der Richtung der Vorderseite des Offenbarungszeltes“ (אל נכח פני אהל מועד) gespritzt Nu 19, 4. Solchen Besprengungsriten mit Blut liegt die alte Praxis des Bundesopfers zwischen zwei bundschließenden Parteien zugrunde, cf. Ex 24, 6 und Rob. Smith, Rel. der Sem., deutsch S. 265 f. Die Besprengung der priesterlichen Kleidung Ex 29, 21; Lev 8, 30 ist wohl eine sehr weitgehende Veräußerlichung. Mit großer Deutlichkeit geht aus derartigen Riten hervor, daß bis in die spätere Zeit hinein die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Debir für das Zeremoniell maßgebend war.

Zu den Reliquien des Hekal gehörte auch der heilige Zauberstab des Mose, den die spätere Priesterlegende in einen Stab Aarons, d. h. den Würdestab der Aaroniden, umgewandelt hatte Ex 7, 8 ff. Der Stab befand sich im Offenbarungszelte „vor Jahwe“ Nu 20, 9 (Zusatz von Rp innerhalb E), d. h. nach Nu 17, 25 vor der עדות — nach Holzinger eine denominatio a potiori für ארון העדות, Gesetzeslade, die im Allerheiligsten stand. Die Sage erzählt, daß Mose den Stab im Offenbarungszelte niedergelegt habe, damit er hier „vor Jahwe“ zur Blüte gebracht würde durch die Wunderwirkung der Gottheit.

An die Bedeutung der Weihgeschenke als Abgaben an Jahwe, die „vor Jahwe“ niedergelegt werden, ist schon S. 123 erinnert. Auch sie werden im Hekal deponiert, so daß לפני יהוה wieder deutlich „vor dem Allerheiligsten“ bedeutet. Der Unterschied, der Nu 8, 9 f. zwischen den Begriffen „vor Jahwe“ und „vor dem Offenbarungszelte“ gemacht wird, wonach sich ersterer Ausdruck auf das Allerheiligste, der letztere aber auf das ganze Tempelgebäude bezieht, ist nur ein scheinbarer, in Wirklichkeit

sind hier zwei Varianten ineinander gearbeitet, wovon 9a, 10a zu P, 9b, 10b [11, 13b, 15b] zu P^s gehören, und 9a und 10a wird nur eine aus ursprünglichem: „Du sollst die Leviten vor das Offenbarungszelt treten lassen“ distrahierte Variante sein (nach Holzinger z. St.).

Wichtige Dokumente, wie z. B. der Brief des Sanherib an Hiskia, wurden „vor Jahwe“ im Tempel ausgebreitet 2 Kö 19, 14, natürlich, damit Jahwe Einsicht in sie nehmen sollte. Es wird nicht gesagt, wohin Hiskia den Brief gelegt hat; da aber die Angelegenheit sehr dringend war, so wird der Brief an exponierter Stelle ausgelegt sein, nach unserer Kenntnis der Räumlichkeiten also wohl am wahrscheinlichsten auf dem Altar aus Zedernholze, dem Schaubrottisch.

In erweiterter Bedeutung umfaßt der Ausdruck: „vor Jahwe“ das ganze Tempelgebäude mit Einschluß des Hekal. Dabei liegt auch dieser Ausdrucksweise der religiöse Gedanke zugrunde, daß sich diese oder jene Handlung vor dem Tempel, also im Tempelvorhof bzw. im inneren Vorhofe abspielt, weil sie in engster Beziehung zur Gottheit steht, sei es, daß man der Gottheit irgendeine Gabe darbringt, sei es, daß man irgendeinen Dienst oder sonstige Äußerung der Gottheit in Anspruch nehmen möchte. Durch den Ausdruck „vor Jahwe“ wird jede Handlung als eine religiöse oder kultische bezeichnet.

Das erstere Moment, daß man nämlich der Gottheit eine Gabe darbringt, kommt in Betracht bei dem sich „vor Jahwe“ abspielenden Opferzeremoniell, von dem schon oben (S. 130 f.) die Rede war. Der Opferkult spielt sich ab am großen Brandopferaltar. Das ist der Altar, der meist mit dem Zusatze אשר לפני יהוה eingeführt wird 1 Kö 8, 64; 9, 25; 2 Kö 16, 14; Lev 1, 11; 16, 12. 18[1]); 2 Chr 1, 5 und befindet sich im inneren Vorhofe unmittelbar vor dem Tempelgebäude Ex 40, 6; 1 Kö 8, 64; nach 2 Chr 8, 12; 15, 8 genauer לפני האולם; nach P im Pentateuch פתח אהל מועד Lev 1, 5; 3, 8. 13 u. a. Meist findet sich beides, לפני יהוה und פתח אהל מועד, nebeneinander Lev 14, 11. 23; 15, 14 usw. Diese Formel war den Abschreibern so geläufig geworden, daß wir sie zuweilen in Übersetzungen finden, während sie im MT fehlt, z. B. Sam und LXX zu Ex 29, 10. Hierhin bringt der Laie, der opfern will, sein Opfertier Lev 1, 3; 14, 23; 15, 14; 17, 4 f., wo es dann der Priester in Empfang nimmt und „vor Jahwe“, eben an Ort und Stelle, schlachtet Ex 29, 11; Lev 4, 4 usw.

---

[1]) Nach Mischna, Tr. joma ist damit der „goldene Altar“ gemeint. Über diesen goldenen Altar, der nie existiert hat, siehe die Bemerkungen auf S. 126.

Ihre Weihegaben brachten die Israeliten bis vor die Wohnung Nu 7, 3, genauer bis an den Altar 7, 10, auch das wird schon ein „Heranbringen vor Jahwe" genannt 7, 3. Die Gaben wurden dann in den Tempelzellen untergebracht Esra 8, 29. Eine Person, an der die Zeremonie der Reinigung vollzogen werden soll, wird zu diesem Zwecke „vor Jahwe" vor dem Offenbarungszelte aufgestellt Lev 14, 11. Die großen Versammlungen des ganzen Volkes bei festlichen Gelegenheiten, die, wie wir wissen, sich auf den oder die Vorhöfe beschränken, finden „vor Jahwe" statt Lev 9, 5; 2 Chr 20, 13. Die Jerusalemiten haben vor den übrigen Jahwebekennern den beneidenswerten Vorzug voraus, daß sie ständig „vor Jahwe" wohnen Jes 23, 18, ganz besonders aber genießen diesen Vorzug der König Ψ 61, 8 und die Priester Ψ 84, 5.

Bei dem sogenannten Eifersuchtsopfer wird das verdächtigte Weib „vor Jahwe" aufgestellt Nu 5, 18. 30. Die Szene spielt sich vor dem Tempelhause am Brandopferaltar ab 25. Da es sich um ein uraltes Gottesgericht dabei handelt, so ist die persönliche Anwesenheit der Gottheit erforderlich, d. h. das Hinstellen des Weibes „vor Jahwe" ist religiös motiviert. Auch das dabei übliche Auflösen der Haare deutet auf den geweihten Zustand an heiliger Stätte (Holzinger Numeri S. 22, vergleiche auch Büchler in der Wiener Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 1905 Bd. XIX S. 91—138 und das Referat darüber von Messerschmidt im Zentralblatt für Anthropologie I 1906).

Ebenso werden die schwierigeren Rechtsfälle „vor Jahwe" entschieden Nu 27, 5; Dt 17, 8 ff. Aus Nu 27, 2 geht hervor, daß derartige Fälle innerhalb des Vorhofes, das besagt der Ausdruck „vor dem Offenbarungszelte", nach 1 Kö 8, 31 f. „vor Jahwes Altar" entschieden werden. In der späten Sage Nu 27, 1 ff. ist ein wissenschaftlich verwertbarer Kern enthalten: in alter Zeit, so glaubte man, entschied Jahwe durch persönliche Unterhandlung mit Mose derartige Rechtsfragen, später vermittelte das heilige Losorakel eine Entscheidung der Gottheit, jetzt entscheidet der Priester. Was aber die Richtigkeit der priesterlichen Entscheidung garantiert, ist die heilige Stätte, an der das Verfahren stattfindet, die Nähe der Gottheit, die hier wohnt und unter deren unmittelbar inspirierender Wirkung der Priester steht. Der Gedanke, daß Jahwe durch den Mund seiner Priester redet, scheint in Dt 19, 17 לפני יהוה לפני הכהנים durchzuschimmern.

Endlich finden die Zeremonien des Bundesschlusses „vor Jahwe" statt. So schließen Josia und die Israeliten „vor Jahwe" den Bund, nach den Vorschriften des neuen Gesetzbuches zu wandeln 2 Kö 23, 3. Nach Valeton, Das Wort ברית etc. in ZATW 1892 S. 227

soll לפני יהוה besagen, daß der Bundesschluß sich unter Anrufung des Namens Jahwes vollzieht. Diese Bedeutung ist aber sehr abgeblaßt, in Wahrheit hat hier Jahwe die Rolle des „Zeugen“ oder „Wächters“ über die Innehaltung des Gelübdes auszufüllen, wie z. B. der Stein von Miṣpe-Gilʿad (S. 102 f.) oder in Sichem (S. 101). Wenn Jahwe aber der Zeuge über die Einhaltung der Bundesverpflichtungen ist, so muß auch der Bundesschluß in Jahwes Gegenwart vollzogen werden. Charakteristisch ist der Zusatz לפני in Jer 34, 15. 18; nach V. 8 hatte Zedekia mit den Bürgern Jerusalems auf Grund von Zweckmäßigkeitserwägungen eine Verabredung getroffen, nach der die hebräischen Sklaven freigelassen werden sollten. Die späteren Bearbeiter betrachteten nun dieses Verfahren unter dem religiösen Gesichtspunkt der Erfüllung eines göttlichen Gebotes und sahen in דרור eine Bekehrung. Deshalb verlegten sie diesen „Bundesschluß“ an heilige Stätte, in den Tempel „vor Jahwe“. Es gab für die Späteren eben nur eine Art von Bundesschluß, nämlich die religiöse vor Jahwe; das gesamte profane Leben der Juden wurde in nachexilischer Zeit sub specie divinitatis betrachtet (s. Duhm z. St.).

Diese Beispiele mögen genügen, um darzutun, daß der so reiche und komplizierte Kult am jerusalemischen Tempel bis in die spätesten Zeiten hinein sich einzig unter der Voraussetzung, daß die verehrte Gottheit im Allerheiligsten zu finden ist, erklärt; alle Einzelheiten des Kultes lassen sich auf den Grundgedanken zurückführen, daß die Gottheit unmittelbar gegenwärtig ist. Dabei darf man freilich nicht vergessen, daß der Kultus selbst, sowie seine Terminologie im Ganzen viel älter ist als der erste Tempel, beides ist erst aus der an den Höhen und den übrigen Kultstätten des Landes üblichen Praxis auf den Tempelkult übertragen; selbst der Opferdienst bei P ist nichts als eine künstliche Erweiterung und Kombinierung uralter Riten, und auch die einzelnen Stücke der hohenpriesterlichen Amtstracht haben mit wenig Ausnahmen ursprünglich eine selbständige Bedeutung gehabt. Es ist das wichtig festzustellen, daß der Kultus nicht von der Bauart und Anlage des Tempels abhängig ist, sondern daß er vielmehr als das ältere auf den Tempel übertragen und ihm angepaßt ist.

4. Im weiteren wird unsere Annahme, daß man sich Jahwe im Tempel wohnend dachte, bestätigt durch analoge Anschauungen in verwandten vorderasiatischen Religionen. Besonders fällt eine große Verwandtschaft des Tempels seiner äußeren Anlage nach mit den Tempelbauten anderer Völker in die Augen. Da nun, wie wir noch feststellen werden, der Tempelbau Salomos innerhalb Israels als eine Neuerung empfunden wurde, so ist anzu-

nehmen, daß das Modell des Tempels nicht auf einer selbständigen Erfindung und Konstruktion Salomos und seiner Baumeister beruht, sondern daß wir in dem salomonischen Tempel nur eine Nachahmung fremder Muster haben.

Die Erinnerung daran hat sich erhalten in der Tradition, daß Salomo sich an Hirom von Tyrus gewandt habe zum Zwecke der Lieferung des Materials zum Tempelbau. Vermutlich wird Salomo nicht nur das Material von Hirom bezogen haben, sondern er wird auch seinen ganzen Bau nach den Angaben des phönizischen Königs eingerichtet haben; denn Hirom I war als ein tüchtiger Baumeister, der viel für die Vergrößerung seiner Hauptstadt getan hat, berühmt (s. Pietschmann, Phönizier S. 294 f.). Schon an den Bauten Davids soll er durch Sendung von Bauleuten beteiligt gewesen sein 2 Sam 5, 11. Die Phönizier waren die Lehrmeister der Israeliten in der Baukunst, ein berühmter Baukünstler zur Zeit Salomos war der Phönizier Huramabi.

Nun aber bestätigt der Befund die Annahme, daß das Muster des Salomonischen Tempels aus Phönizien stamme, nicht. Die phönizischen Kultstätten, von denen wir einige Kenntnis haben, stehen weit mehr auf einer Linie mit den aus dem alten Testament bekannten kananäischen Höhen, insofern der eigentliche heilige Bezirk sich unter freiem Himmel befindet. Ein kleiner Tempel an der Seite dieses freien Platzes ist nur der Opferraum, eine Art Anhängsel (Pietschmann a. a. O. S. 200 ff.). Im übrigen spielen wie im kananäischen Kulte heilige Steine und Bäume eine große Rolle bei den Phöniziern (Fri. Jeremias in Chantepie de la Saussaye[3] I S. 379 f.). Daneben gab es freilich in der Hauptstadt Tyrus auch Tempelbauten, die nach ausländischem Muster gebaut waren (Pietschmann S. 200), und diese dürften dann auch wohl für den Salomonischen Tempel maßgebend gewesen sein. Was dagegen auf unmittelbaren Einfluß von phönizischer Seite zurückgeht, wird das Inventar des Hekal gewesen sein. So gehört z. B. das „eherne Meer“ zu den stehenden Kultobjekten der phönizischen Heiligtümer, es sind das große Weihwasserbehälter, von denen einzelne auch auf uns gekommen sind, u. a. ein größerer aus Amathus auf Cypern, jetzt im Louvre (Abbildungen bei Pietschmann S. 222 u. 223), ein kleinerer aus Sidon, jetzt im Berliner Museum (Pietschm. S. 225). Beide weisen auch die charakteristischen Stierfiguren auf. Ebenso werden die beiden Säulen Jakin und Boaz direkt aus Phönizien übernommen sein. Die an den phönizischen Tempeln und Altären zu findenden Säulenpaare stellen die Zwillingsgottheiten Συδυκ und Misor, die Trabanten des Sonnengottes, dar (Fri. Jeremias a. a. O. S. 367), die im Assy-

rischen Kittu und Mišāru heißen. Nach Hommel soll auch in Jakin dieselbe Wurzel כין wie in Kittu stecken, während בֹּעַז „in ihm ist Hartes, Grausames“ der Bedeutung „links, Norden“, wie die arabische Wurzel jasara, entspricht. Ebenso erscheinen im Palmyrenischen ארצו $\sqrt{\text{רצה}}$ „huldvoll“ und עזיזו „grimmig“, und in Edessa *Μόνιμος* (= arabischem munʿīm „Huld erweisend“) und *Ἄζιζος* als die *πάρεδροι* des Sonnengottes (Grundrisse der Geographie und Geschichte des alten Orients S. 123). Es handelt sich also offensichtlich bei den beiden Säulen um kultische Symbole, die aus alter Sonnenverehrung stammen, sich von Babylonien aus über ganz Vorderasien verbreitet haben und durch direkten phönizischen Einfluß unter Hirom I. auch in den jerusalemischen Tempel gelangt sind.

Über die Form der nach ausländischem Vorbilde gebauten Tempel in Tyrus können wir nur durch Rückschluß vermuten, daß sie derjenigen des salomonischen Tempels ähnelte. Höchst auffallend ist nun aber die Verwandtschaft des Salomonischen mit dem ägyptischen Tempelbaustile[1]). Wir kennen freilich nur die Tempelbauten des neuen Reiches genauer, am wichtigsten sind die Tempel in Theben und der Tempel von Abydos, aus der spätesten Zeit der Hathortempel von Denderah und der Horustempel von Edfu. Auch hier ist der ursprüngliche Typus zum Teil schwer zu erkennen, da im Laufe der Jahrhunderte viele Hände an ihnen gearbeitet haben und jeder Pharao das Bestreben hatte, die Bauten seiner Vorgänger noch durch Pracht zu überbieten. Die geringen Reste, die von Tempeln aus dem mittleren und dem alten Reiche — es sind das die Tempel bei den Pyramiden und der als Tempel nicht sicher bestimmbare Bau bei der großen Sphinx — auf uns gekommen sind, lassen immerhin schon erkennen, daß sich der Baustil im Laufe der Jahrtausende nicht wesentlich geändert hat. Der Normaltypus der ägyptischen Tempel weist wie der Salomonische die Dreiteilung auf: Der offene Hof, in dem die heiligen Feste gefeiert werden, und wo die Prozessionen stattfinden, er ist auch für Laien zugänglich. Daran schließt sich ein großer säulengetragener Saal, das Hypostyl, in dem sich das eigentliche Kultuszeremoniell abspielt. Einige unter dem Dache angebrachte Luken lassen nur ein spärliches Sonnenlicht ein, wie es auch beim Hekal des israelitischen Tempels der Fall war (s. Benzinger zu 1 Kö 6, 4). Seitenkammern und Nebenräume ent-

---

[1]) Literatur: Adolf Erman, Ägypten II S. 379 ff.; Dümichen u. Ed. Meyer, Gesch. des alten Ägypten S. 82. 186 ff. 951 ff; Wiedemann, Ägyptische Geschichte S. 57 ff.; Erman, Die ägyptische Religion, Berlin 05 S. 41 ff.; H. O. Lange, Die Ägypter in Chant. de la Saussaye I S. 233 f.

hielten zum Teil die Bilder anderer Gottheiten, zum Teil heilige Geräte für den Tempeldienst. Das Tempelgebäude durften außer dem Könige nur die Priester betreten. Der große Altar stand inmitten des Hofes, „kleine Tische zum Aufstellen von Speisen und Getränken werden auch in den anderen Räumen des Tempels nicht gefehlt haben“ (Erman, Die äg. Rel. S. 44). An das Hypostyl lehnten sich eine oder mehrere Kapellen, in ihnen befand sich das Bild des Gottes, zum Teil mit Gattin und Sohn. Diese Räume waren völlig dunkel, wie das hebräische Debir, neben ihrem Eingang stand die Inschrift: „Jeder, der hier eintritt, reinige sich viermal“ (Erman, Ägypten II S. 381). Die Priesterwohnungen befanden sich nicht am eigentlichen Tempelgebäude, sondern vorn im Pylon. Der Tempel als Ganzes heißt „Haus des Gottes“, seine eigentliche Wohnung ist der Raum, der sein Bild enthält. Auch zwei Obelisken treffen wir in den ägyptischen Tempeln, die mit den beiden Säulen Jakin und Boaz auf eine Stufe zu stellen sind, nur standen sie nicht am Eingange des Hypostyls, sondern vor dem Pylon, dem kastellartigen Eingangstore, das von der Straße aus auf den Hofraum führte. In alter Zeit werden sie die Bedeutung als Schützer des Heiligtums gehabt haben, später wurden sie innerhalb der Umfassungsmauer eingebaut, so daß ihre Bedeutung zu bloßer Dekoration herabsank, oder sie hatten den Zweck, den Eintretenden auf die Heiligkeit der Stätte aufmerksam zu machen, wie im Hebräischen die Maṣṣeben (Erman, Ägypten II S. 380).

Bis in die späteste Zeit hinein war man geflissentlich darauf bedacht, den Stil der alten Tempelbauten beizubehalten. Wie sehr selbst in dieser Zeit der Grundgedanke, der Gottheit ein Wohnhaus zu errichten, dabei maßgebend war, zeigt z. B. die Einrichtung des Hathortempels in Denderah aus griechisch-römischer Zeit, der nach einem Bauplane aus der Zeit des Cheops gebaut sein soll. In diesem Tempel befindet sich unter vielem anderen ein Zimmer, in dem die Göttin Hathor von ihrer Mutter geboren wurde; auf dem Dache war ein kleines Tempelchen errichtet, in das das Bild der Hathor in feierlichem Zuge hinaufgetragen wurde, damit die Sonne sie schaue und „Hathor sich mit ihrem Vater begegne“. Es gab ganz geheime Gänge zwischen der Tempelmauer und der Wohnung der Gottheit, von deren Existenz die Tempelbesucher keine Ahnung hatten, das war das Geheimkabinett der Göttin, worin sich ihre Bilder und sonstigen heiligen Geräte befanden (Erman, Ägyptische Religion S. 209 ff.).

Einen gewissen historischen Zusammenhang zwischen dem Salomonischen Tempel und den alten babylonisch-assyrischen

Göttertempeln nimmt Zimmern an, jedoch seien die Einzelheiten noch nicht genügend untersucht (KAT[3] S. 591). Aus ältester babylonischer Zeit ist hochberühmt der Marduktempel Esagila in Babel, ferner der Sonnentempel von Sippar, der Anunittempel von Sippar-Aganê und der Anûnittempel von Larsa, der Nergaltempel in Kuta, der Beltempel in Nippur und der Sintempel zu Ur. Die bekanntesten Tempel aus assyrischer Zeit sind die Tempel des Anu und des Ramman in Assur, die Ištartempel in Ninive und Arbela und der Adartempel in Kalach. Über ihre Bauart sind wir nur wenig unterrichtet, ein bestimmter Typ läßt sich nicht erkennen. Die eingehenden Beschreibungen von Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte S. 540 ff. und Jastrow, Relig. of Babyl. p. 612 ff. gewähren nur ein allgemeines Bild von der ungeheuren Größe, Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit solcher Tempel, in denen meist neben den Hauptgottheiten noch eine Reihe anderer Götter verehrt wurde. Meistens nimmt man an, daß die Tempel ihrer Idee nach ein Abbild des Weltganzen oder der Himmelswelt darstellen. Fri. Delitzsch gibt in seinem Schriftchen Im Lande des einstigen Paradieses 1903 S. 38 ff. einen Plan des von Koldewey bloßgelegten Emaḫtempels in Babel. Danach tritt man, vom Nordtor herkommend, in den großen Tempelhof und gelangt von da durch einen von turmartigen Vorsprüngen (den Säulenpaaren Jakin und Boaz entsprechend?) geschmückten Eingang in ein größeres und dann in ein kleineres Gemach, in dem eine dem Türeingang gegenüber befindliche Wandnische wohl als Platz für das Gottesbild anzusehen ist, weshalb dieses Gemach vermutlich der eigentliche Götterraum, das Allerheiligste, assyrisch parakku (s. unten), gewesen ist. Bei dem Nebotempel Ezida in Borsippa fand man noch Baulichkeiten, in denen man Wohnungen für die Priester vermutet, ähnlich den Priesterwohnungen in den Anbauten des jerusalemischen Tempels (S. 127 f.).

Eine besondere Eigentümlichkeit der babylonischen Tempel bilden die Etagentürme mit den sieben Stufen, in denen man wohl mit Recht eine Nachbildung der sieben Planeten sieht. Diese Türme scheinen der Vorstellung der Himmelswohnung der Götter zu entsprechen. Es ist nicht unmöglich, daß sie ihre Entstehung in alter Zeit der Idee verdankten, auf ihnen in den Himmel gelangen zu können (Abschn. VI, Kap. 2 und 3).

Der Tempel heißt in den Inschriften bît ilî (בית אל) „Gotteshaus“; daneben kommt auch aširtu vor für „Heiligtum, Göttergemach“, was stark an אשרה erinnert. Zu beachten ist auch, daß das Wort היכל assyrisches Lehnwort ist aus ekallu, sumerisch ē gal „großes Haus“, im Assyrischen freilich niemals „Tempel“

bedeutend. Von dem Vorhandensein eines dem דביר verwandten Begriffes zeugt das assyrische parakku als Bezeichnung für den abgeschlossenen Raum innerhalb eines Tempels, der als Wohnraum der Gottheit dient (Fri. Delitzsch, Assyr. Handwörterb. S. 541); es soll oft aus massivem Silber bestanden haben (Tiele a. a. O. S. 542 Anm. 1).

Es lassen sich also verwandtschaftliche Beziehungen zwischen dem salomonischen Gotteshause und den babylonischen Tempeln in genügender Menge knüpfen, gleichwohl scheint die Abhängigkeit des ersteren von den ägyptischen Tempelbauten eine unmittelbarere zu sein. Mit den babylonischen Tempeln teilt der Zionstempel die Orientierung von Ost nach West, die wenigstens die Regel ist, worin sich wohl auch ein Anzeichen uralter Sonnenverehrung verbirgt (cf. Winckler: Arabisch — Semitisch — Orientalisch S. 197).

Es mag anhangsweise noch daran erinnert werden, daß auch noch bei anderen Völkern die Tempel als Wohnstätten der Götter und nicht als Versammlungsorte der Gemeinde in Betracht kommen. In Hellas sind die Göttertempel als Nachbildungen menschlicher Wohnungen anzusehn, von diesen nur durch ihre Größe und prachtvollere Ausstattung unterschieden; bei den dorischen Tempeln läßt sich ihre Abstammung von dem Männersaale des mykenischen Palastes noch deutlich erkennen (Holwerda bei Chantepie d. l. S.[3] II S. 327). Der Grundgedanke der Tempelbauten wird sein, den Göttern, deren Wirkungsbereich heilige Haine, Quellen und Höhen waren, Gelegenheit zum Ausruhen zu geben.

Auch die Hindutempel haben als wertvollstes Kultobjekt das Götterbild, im übrigen stellen sie ein buntes, phantastisches Gemenge von allen möglichen Gegenständen, Bauten und Denkmälern dar. Eine köstliche Schilderung entwirft Burgess im Indian Antiquary 1883 von einem Tempelfeste der Inder, wobei das Volk sich morgens in feierlicher Prozession zu der Hauptkapelle des Gottes begibt. Ein Priester weckt dann höflich den Gott, dessen goldenem Bilde den ganzen Tag über festliche Ovationen dargebracht werden, bis es abends im feierlichen Zuge wieder zu Bett gebracht wird (Chant. d. l. S.[3] II S. 148 ff.).

Aus zwei Räumen bestehen die japanischen Schintotempel, dem Vorraume (haiden) und dem Hauptraume (honsha). In ersterem beten die Gläubigen, in letzterem wohnt der Gott bzw. sein Bild, weshalb dieser von den Verehrern des Gottes nicht betreten werden darf. Durch Anschlagen an ein Gong und durch Händeklatschen macht der Beter den Gott auf seine Anwesenheit aufmerksam (Chantep. a. a. O. I S. 159). Die Tempel-

anlage an sich ist sonst von den uns bekannt gewordenen freilich gänzlich verschieden, aber der Grundgedanke ist der gleiche.

Auch die buddhistischen Amidatempel bestehen meist aus zwei Gebäuden, deren eines dem Stifter, das andere dem Amida geweiht ist (a. a. O. S. 120).

5. Es ist aus dem Vorhergehenden ersichtlich, daß die Vorstellung von einem Wohnen der Gottheit im Sanktuarium des Tempels ganz Vorderasien, ja, wir können fast sagen, die ganze damalige Kulturwelt beherrscht. Wenn wir also in Israel die gleichen Vorstellungen wiederfinden, so ist das ein Zeichen dafür, daß es mit seinen religiösen Sonderanschauungen nunmehr in den gemeinsamen Strom der antiken Religionen Vorderasiens einmündet. Wir konstatieren damit ein neues wesentliches Stück der Entwicklung der alten Jahwereligion. Zuerst wurde die jungfräuliche Religion der Wüstenzeit mit kananäischen Bestandteilen durchsetzt, als sich die Israeliten im Lande Kanaan festsetzten; es entstand im Volke eine Art Kompromißreligion zwischen Jahwismus und Baalismus, aber so, daß die Elemente des Baalkultes durch Jahwe eine Veredelung und Versittlichung erfuhren, während dem Jahwismus durch den Einfluß Baals seine Kulturfeindlichkeit und Weltfremdheit genommen wurde. An die Stelle der einen Kultstätte am Fuße des Gottesberges in der arabischen Wüste traten die zahlreichen altheiligen Kultstätten des Heiligen Landes. Die Erbauung der Kultstätte und des Tempels auf dem Zion ist dann auf Einflüsse zurückzuführen, die viel weitreichender waren, auf Anschauungen, die von außerhalb der Grenzen des israelitischen Landes auf das Volk einströmten.

So weit verbreitet die Anschauung, daß die Gottheit in Tempeln, von Händen gemacht, wohne, auch ist, so ist sie von vornherein nicht so natürlich, wie die, die die Wohnsitze der Götter auf hohen Bergen, an Quellen, Oasen und sonstigen von der Natur bevorzugten Stätten unter freiem Himmel sucht. Es ist deshalb anzunehmen, was in den meisten Fällen auch durch den historischen Befund bestätigt wird, daß die Wohnung unter freiem Himmel das Prius ist, und daß man Tempel erst an einer Stätte errichtete, nachdem dieselbe als Götterwohnung aus anderen Kennzeichen erkannt war. Man baute der Gottheit ein Haus, nachdem man selbst angefangen hatte, in Häusern zu wohnen. Der Grund, der die Menschen veranlaßte, Göttertempel zu bauen, hängt zusammen mit dem Triebe, den Göttern dieselben Wohltaten zu erweisen, die man für sich begehrte (2 Sam 7, 2), dazu kam aber das religiöse Bedürfnis, die verehrte Gottheit, die, sei es als personifizierte Naturkraft, sei es als deifizierter Ahnengeist in un-

bestimmter Ferne wirkte, ein für alle Male in greifbarer Nähe zu haben. Als Medium wirkte in dieser Beziehung das Götterbild, das wichtigste Stück des antiken Tempels.

Diese Gotteshäuser unterschieden sich von den menschlichen Wohnhäusern von vornherein durch ihre Größe und glanzvollere Einrichtung, wie es der überragenden Macht und dem größeren Einflusse der Götterwesen entspricht. Dagegen ist der Baustil im einzelnen jeweils abhängig von den Bedürfnissen des Kultus, dem er sich unmittelbar anpaßt, und dieser hat sich wiederum unmittelbar aus der Gottesvorstellung und den damit verbundenen Anschauungen über die wechselseitigen Beziehungen zwischen der Gottheit und ihren Verehrern herausgebildet. Je nach der Verschiedenheit der religiösen Grundvorstellungen sind nun auch, wie wir sahen, die Bauarten und Einrichtungen der Gotteshäuser verschieden. Einen ganz bestimmten Typus haben wir nun aber kennen gelernt, der dem Salomonischen Tempel, den altägyptischen Tempelbauten und, wie wir als sehr wahrscheinlich vermuteten, auch den Tempelgebäuden der Phönizier in ihrer Hauptstadt eignete (S. 143). Auch die Bauart der babylonisch-assyrischen Tempel weist eine weitgehende Ähnlichkeit mit jenem Baustile auf.

Es erhebt sich nun die Frage, ob sich möglicherweise feststellen läßt, in welchem Lande jener Tempelbaustil zuerst aufgekommen ist; die ägyptische, babylonische und israelitische Religion sind ihrer Art nach so grundverschieden, daß man nur an eine unmittelbare Übernahme der Bauart, die in einem jener Völker üblich war, durch ein anderes denken kann. Daß jener Stil nicht in Israel entstanden sein kann, geht schon daraus hervor, daß er viel älter ist als Salomo; es bleiben also nur Ägypten und das Zweistromland übrig.

Die religiösen Anschauungen, die für die Tempelbauart maßgebend gewesen sind, werden wir, so bewunderungswürdig die alten Tempelbauten vom künstlerischen Standpunkte aus auch sind, für recht primitive anzusehn haben. Eine Gottheit, die, in einem geschlossenen Raume wohnend, ganz und gar auf die Hülfe und den guten Willen ihrer Verehrer bezüglich der Befriedigung ihrer Bedürfnisse angewiesen ist, ist nach allgemeinen religionsgeschichtlichen Maßen gemessen eine recht tiefstehende, ja eine so tiefstehende, wie wir sie auf Grund unserer Kenntnis der babylonisch-assyrischen Natur- und Astralreligion schwerlich erwarten sollten; diese Religion hat immer einen Zug ins Große, ins Heroische gehabt, ihre Götter wohnen in den Sternen oder im Himmel oder auf stolzen Bergeshöhen. Wenn wir auch über die

ersten primitiven Anfänge der babylonischen Religion nichts wissen, so hat man doch den unwillkürlichen Eindruck, daß jene primitive Gottesvorstellung mehr in den Rahmen der altägyptischen religiösen Vorstellungswelt hineinpaßt.

In der ägyptischen Religion hängt der Baustil und die Einrichtung des Tempels aufs engste mit den populären Vorstellungen vom Wesen der Gottheiten zusammen. Die aus Naturismus und Ahnenkult zusammengesetzte Religion der Ägypter faßte ihre Gottheiten durchaus anthropomorphisch und anthropopathisch auf, die Götter waren wie die Menschen den natürlichen Bedürfnissen der Nahrung, Kleidung und Salbung unterworfen. Das Götterbild war das Wichtigste im Tempelkult, auf ihm läßt sich „die Seele des Gottes nieder als auf ihrem Leibe“ (Dümichen, Tempelinschriften XXV; derselbe, Resultate 38—41, zitiert nach Erman, Äg. Rel. S. 46). Mit dem Götterbilde wird umgegangen, als hätte man den Gott leibhaftig vor sich. Der amtierende Priester füllt zuerst das Sanktuarium mit Weihrauch an, dann macht er dem Gotte seine Reverenz durch Niederwerfen, darauf fängt er an, den Gott zu waschen dadurch, daß er das Bild mit Wasser besprengt. Das Bild wird in Leinentücher eingehüllt, gesalbt, die Augen geschminkt, zuletzt werden dem Gotte allerlei Leckerbissen vorgesetzt, und was dergleichen mehr ist (Erman, Äg. Rel. S. 48 f.). In einer Religion mit so tiefstehender Gottesvorstellung — wohlgemerkt in der alten Zeit, da man mit dem Bau derartiger Tempel begann — haben die einzelnen Bräuche, wie das Auslegen der Speisen, das Salben des Bildes usw. noch ihren natürlichen Sinn, und der Typus des Tempels ist in unmittelbarem Zusammenhange mit den religiösen Anschauungen entstanden, gewissermaßen direkt aus den religiösen Bedürfnissen heraus geboren.

Dazu kommt noch eins. Das Wichtigste im ägyptischen Tempel, wie in allen Tempeln überhaupt, ist das G ö t t e r b i l d, dieses ist es, was die Gottheit repräsentiert, was dem religiösen Bedürfnisse, die Gottheit bei sich zu haben, zunächst Befriedigung gewährt. Es ist nun aber schwerlich anzunehmen, daß, abgesehen von den gänzlich unkontrollierbaren Meinungen der großen Menge, und abgesehen von den Fällen, wo es sich um einen bloßen Fetisch handelte, das Gottesbild in den maßgebenden Kreisen völlig mit der Gottheit selbst identifiziert wurde. Das Bild war die Form, in der sich die Gottheit für menschliches Erkennen und Empfinden gegenständlich machen konnte. Gerade die Ägypter hatten nun in ihren anthropologischen Vorstellungen, nach denen der Mensch aus 6 Elementen besteht, nämlich aus dem Leib, der Seele (dem Ba), dem Schatten, der Mumie, dem Namen

und dem Doppelgänger (Ka)[1]), eine Reihe von Hilfsmitteln, vermöge deren sich für sie die an sich so abstrakten und unbestimmten Ideen von einer Repräsentation oder Symbolisierung oder Offenbarung der Gottheit im Götterbild viel konkreter gestalten konnten. Von diesen sechs Stücken des Menschen, deren Sechsheit vielleicht nie populär geworden ist, sondern auf priesterlicher Spekulation beruhen mag, ist das wichtigste und älteste das Ka, ein „selbständiges geistiges Wesen", das im Menschen wohnt (Erman, Ägypten II S. 414). Ein solches Ka haben natürlich auch die Götter, es hängt aufs engste mit dem Gottesbilde zusammen, dessen es sich bemächtigt und in dem es Wohnung nimmt, siehe oben S. 150. So kann man sagen, daß der große Tempel zu Memphis nicht die Behausung des Gottes Ptah schlechthin, sondern nur die Burg seines Ka ist (Wiedemann a. a. O. S. 33), oder daß der Sonnengott Râ im Allerheiligsten seines Tempels in Heliopolis wohnt, während man ihn täglich beobachten konnte wie er in seiner Barke über den Himmel dahinfuhr — was sich im Tempel befand, war eben sein Ka.

Es ist zweifellos, daß derartige psychologische Anschauungen den Glauben an die Wohnung der Gottheit im Hinterraume der Tempel erleichterten, ja womöglich anbahnten. Wir finden nun in keinem Lande den Tempelbautypus von vornherein so einheitlich und festbegründet, wie in Ägypten; auch sind in keinem Volke jene anthropologischen Vorstellungen in dieser eigenartigen Form ausgebildet, wie bei den Ägyptern[2]) — wenigstens soweit uns irgendwelches Quellenmaterial zur Verfügung steht —, es ist deshalb nicht unwahrscheinlich, daß dieser Typ der Tempelbauten in Ägypten zuerst aufgekommen ist. Den weiteren Schluß, daß in Ägypten überhaupt zuerst die Sitte, den Göttern Häuser zu bauen, aufgekommen sei, dürfen wir nicht ziehen, da die Entstehung dieser Sitte in für uns vorhistorische Zeit zurückreicht. Soweit aber Quellenmaterial zur Verfügung steht, haben wir in Ägypten die ältesten Tempelbauten und zwar bereits in einem fertig ausgebildeten Baustile. Die Phönizier waren es dann, die für die Verbreitung des ägyptischen Bautypus nach den Mittelmeerländern und nach Vorderasien sorgten. Von ihnen ist er dann auch nach Jerusalem gelangt.

[1]) Cf. H. O. Lange bei Chant. de la S. I S. 218; die Zahl der einzelnen Bestandteile hat in den verschiedenen Zeiten häufig gewechselt, s. Wiedemann, Die Toten und ihre Reiche im Gl. der alten Ägypter in „Der alte Orient", 2. Jahrg., 2. Heft S. 32 f.

[2]) Für die Israeliten ist das Vorhandensein ähnlicher, wenn auch lange nicht so ausgebildeter Anschauungen durch Begriffe wie das Panim (S. 31 f.) oder der Name Gottes, worauf weiter unten noch näher eingegangen wird, gewährleistet.

6. Dem Kenner der israelitischen Religion drängt sich die Schwierigkeit auf, innerhalb der reinen bildlosen Jahwereligion eine Verbindungslinie zu ziehen von dem Jahwe, dessen Wirkungskreis am Himmel und in den Wolken ist, dessen Hilfstruppen Regen und Wind, Donner und Blitz sind und der auf den Höhen des gipfelreichen Gebirgslandes unter freiem Himmel die Verehrung seiner Getreuen entgegennimmt, zu dem Gotte, der im Dunkel des Debīr wohnt. Es kann kein Zweifel obwalten, daß hier sehr verschiedene Vorstellungsreihen kombiniert sind. Die Schwierigkeit wird aber gemindert durch die Feststellung, daß der Tempelbau eine Neuerung darstellt und der Tempel ein Fremdkörper in der israelitischen Religion ist, der erst von außen her eingedrungen ist.

Daß der Tempel eine Neuerung ist in Israel, schließen wir nun aber nicht nur aus der Verwandtschaft der Bauart mit älteren Tempeln anderer Nationen, sondern auch aus der Geschichte Israels selbst, denn Tempel waren dem israelitischen wie dem kananäischen Religionskultus ursprünglich fremd. Daß die Israeliten vor ihrer Einwanderung in das Kulturland keine Tempel kannten, ist selbstverständlich, dagegen finden wir in Kanaan vor und neben dem Salomonischen Tempel Ansätze zu Gotteshäusern. Wir werden aber sofort erkennen, daß diese anderen religiösen Bedürfnissen ihr Dasein verdanken, als der Tempel Salomos, und daß dieser nicht etwa das Endziel einer längeren, geradlinigen Entwicklung darstellt. Der kananäisch-israelitische Höhenkult hat die religiöse Tendenz, der in der Höhe, am Himmel, in den meteorologischen Naturkräften wirkend gedachten Gottheit zu huldigen, und das geschah naturgemäß unter freiem Himmel, man wählte dazu die Berghöhen, weil man sich hier der Gottheit am nächsten fühlte; der in die Höhe steigende Rauch des Brandopfers appliziert der Gottheit die Opfergabe unmittelbar. Mir scheint wenigstens diese Annahme von der Entstehung des Höhenkultes plausibler, als die Rob. Smiths, wonach es mehr praktische Erwägungen wie Verhütung von Feuergefahr durch die Brandopfer gewesen sein sollen, die gerade die Höhen als Kultstätten ausgewählt hätten (Rel. der Sem., deutsche Ausgabe S. 299). Übrigens schließen sich ja auch beide Motive nicht unbedingt aus. Es ist verständlich, daß eine derartige Kultpraxis die Erbauung von Tempeln, in denen die Gottheit wohnt, ausschließt. Wenn wir gleichwohl von Gotteshäusern hören, so hatten die eine ganz andere Bedeutung.

So kennen wir z. B. ein Gotteshaus בית אלהים, das dem Ephraimiten Micha gehörte Ri 17, 5. In diesem Gotteshause befanden

sich ein Ephod und Teraphim 5, oder nach einer anderen Überlieferung ein Schnitz- und Gußbild 4. Das Inventar dieses „Gotteshauses“ des Micha gehört einer religiösen Sphäre an, die erst später mit dem Jahwismus vereinigt wurde, das geht für die Teraphim deutlich hervor aus Gen 35, 2 und 31, 30 ff. Es sind höchstwahrscheinlich alte aus Ahnenkult stammende Penatenbilder, die man dann später für Jahwebilder ansah. Über Wesen und Ursprung des Ephod sind wir weniger orientiert, aber die spätere Zeit wird eine richtige Erinnerung aufbewahrt haben, wenn sie in dem Ephod ein Gottesbild sah, wie oben V. 4; es wird seiner Form nach also nicht wesentlich vom Teraphim unterschieden gewesen sein. Der Name אפוד bedeutet „Überzug“ und bezieht sich entweder auf den kostbaren Metallüberzug des aus Holz oder minderwertigem Metall bestehenden Bildes (Ri 17, 4) oder auf den Überzug aus Zeug, der das Bild einhüllte (1 Sam 21, 10). Ebenso ist אפוד Name der Priesterkleidung, meist mit בד „Linnenkleid“ verbunden. Das Kultobjekt Ephod weist seiner Entstehung nach also in eine Zeit, da die Gottheit und ihre Verehrer noch ein und dasselbe Kleid trugen, d. h. da der Gott, seine Verehrer und das Opfer sämtlich Glieder desselben Stammes waren (Rob. Smith, R. d. Sem., deutsch S. 333). Schon dieses hohe Alter des Ephod gewährleistet für dieses Götterbild eine selbständige Bedeutung in vorjahwistischer Zeit in Kanaan. Von einem bestimmten Baustile dieses „Gotteshauses“ des Micha kann natürlich keine Rede sein, Micha wird auf seinem Gehöft V. 4 eine kleine Hütte errichtet haben, um die kostbaren Reliquien vor Wind und Wetter und, so gut es ging, auch vor räuberischen Überfällen zu schützen. Der Ausdruck „Gotteshaus“ bezeichnet diese Hütte nur, insofern ein Gottesbild sich in ihm befindet. Daß dieses Gotteshaus des Micha als eine besondere Wohnung Jahwes gewürdigt wäre, läßt sich nirgends erkennen; aus 17, 13 können wir schließen, daß für Micha der Vorteil in der Hauptsache darin bestand, unter sachkundiger Leitung ein Orakel zu besitzen, das ihm in allen Fragen des Lebens eine sichere Auskunft der Gottheit gewährleistete.

Ob es in Bethel einen Tempel gegeben hat, läßt sich aus Am 7, 13 nicht mit Sicherheit feststellen. Das Wort בית ממלכה braucht nicht einen Tempel zu bezeichnen, sondern kann auch auf irgendein Versammlungshaus für die Festteilnehmer gehen, wie ein solches bei einem Heiligtume von der Bedeutung Bethels von selbst zu erwarten war. Auch sonst finden wir auf den „Höhen“ eine Halle (לשכה), wo das Opfermahl genommen wurde, z. B. in Rama 1 Sam 9, 22. Diese Halle wird unter kleineren Verhältnissen denselben Zweck gehabt haben, wie das „königliche Haus“ in Bethel. מקדש מלך braucht

kein Haus zu bedeuten, sondern kann auf die ganze Kultstätte gehn. Auch in 9, 1 braucht man nicht unbedingt an ein Tempelhaus zu denken, es ist nur die Rede von einem Altar, von einem Säulenkapitäl und von ספים. Wenn wir nun letzteres Wort als סִפִּים „Schalen" lesen, so könnten wir uns unter dem Altar von Bethel eine mit Kapitäl gekrönte Säule denken, die eine oder mehrere Schalen trug. Es ist von vornherein glaubhaft, daß der Altar am Reichsheiligtum zu Bethel eine besondere, architektonisch ausgeschmückte Form erhalten hat, wie wir sie mehrfach auf phönizischen Denkmälern dargestellt finden (Rob. Smith a. a. O. S. 290). Was also nach Am 9, 1 umgehauen werden soll, wäre dann dieser Altar, dessen Trümmerstücke die darunter Opfernden zerschmetterten (Smith S. 292); und das königliche Haus von Bethel wäre ein profanes Gebäude, das nur zur Aufnahme und Unterkunft der zum Feste versammelten Menge diente. Die Annahme, daß es sich 9, 1 um ein Haus handelt, ist vielleicht durch die Ähnlichkeit mit der Szene von Simson im Dagontempel Ri 16, 23 ff. veranlaßt. Es bleibt aber natürlich auch die Möglichkeit, daß 9, 1 eben jenes Versammlungshaus gemeint ist. Sollte übrigens die von den meisten geteilte Auffassung, daß es sich in Bethel um einen Tempel handle, die richtige sein, so weist der Umstand, daß er zur Versammlung der Volksmenge dient, von vornherein darauf hin, daß wir in ihm jedenfalls einen anderen, als den jerusalemischen Bautypus haben.

An ein solches Versammlungshaus werden wir auch bei der Simsonszene in Gaza Ri 16, 23 ff. zu denken haben; während der Tempel selbst, in dem das Gottesbild aufbewahrt wurde, ein kleineres Gebäude war. 1 Sam 5, 2 ff. lernen wir den Dagontempel in Ašdod kennen. Wir werden also auch in den philistäischen Heiligtümern denselben Unterschied zu machen haben zwischen Gotteshaus und Versammlungshalle wie bei den Höhen der Hebräer (s. oben).

In Samaria gab es einen Baalstempel בית הבעל, der von Ahab erbaut sein soll 1 Kö 16, 32; in ihm befand sich eine Aschere 33 und eine oder mehrere Maṣṣeben 2 Kö 10, 26 f. — da sich V. 26 neben 27 nicht verträgt, außerdem Maṣṣeben nicht verbrannt werden können, so wird auch V. 26 אשרת statt מצבות zu lesen sein —. Deutlich ist dieser Tempel nach 10, 21 Versammlungshaus der Gemeinde; im Tempel selbst bringt Jehu zebaḥ und ʿolā dar. Der Tempel verbindet also die Eigenschaften eines Versammlungshauses und einer Opferstätte; der von den Andächtigen vorzunehmende Kleidungswechsel 22, sowie Aschere und Maṣṣebe deuten außerdem auf die Nähe der Gottheit. Ja, wenn

die Konjektur Klostermanns, der für das עד עיר 25 דביר schreibt, richtig ist — sie ist rezipiert von Benzinger, Kittel, Stade-Schwally — so haben wir auch das Allerheiligste, in dem der betreffende Baal wohnt. Dieser eine Tempel des Ahab erfüllt also die Aufgaben, die sonst zwei Gebäude und ein Hof für sich zu erfüllen haben; wir müßten uns also vorstellen, daß Ahab ein großes Gebäude errichtet habe, das allen kultischen Anforderungen genügte. Nun aber enthält die Erzählung 2 Kö 10, 17 ff. manches Verdächtige, so vor allem, daß Jehu sich allein in das Tempelhaus und mitten in die dicht gedrängte Menge der dem Tode geweihten Baalverehrer hineingewagt habe. Jehu selbst ruft nach Beendigung des Opfers die draußen harrenden Trabanten und Ritter herein mit den Worten: „Kommt und bringt sie um, daß keiner davonkommt“. Natürlich hätten sich doch die erschreckten Baalsdiener zunächst einmal an dem Könige in ihrer Mitte schadlos gehalten. Die ganze Szene ist also so unnatürlich wie möglich. Auch daß alle Baalverehrer aus ganz Israel in dem Gebäude Platz finden, und daß für alle genügend Gewänder vorrätig sein sollen, verrät einen höchst ungeschickten Erzähler. Endlich ist das Darbringen von Schlacht- und Rauchopfern in einem geschlossenen Raume ohne Analogie und an sich unwahrscheinlich. Auf die Erzählung ist also kein Verlaß, ebensowenig wohl auch auf die Beschreibung der Baulichkeit. Der Einwand, daß hier בית הבעל in demselben Sinne wie häufig בית יהוה als Ausdruck, der den ganzen Tempelkomplex mit Einschluß des Vorhofes umfaßt, gebraucht sei, kann auch nicht erhoben werden, da es sich deutlich um ein geschlossenes Gebäude handelt, das von außen umstellt werden kann, ohne daß jemand von den darin Befindlichen etwas davon gewahr wird. Wir haben hier also eine Erzählung höchst oberflächlicher und wenig anschaulicher Art. Der Erzähler hat den Tempel des Ahab gewiß nicht gekannt und nur von seiner Existenz gehört, er stellt ihn sich halb und halb nach dem Muster des Zionstempels mit Ascheren und Maṣṣeben, Kleiderwechsel und vielleicht auch Debir vor, daneben muß er aber unter dem Zwange des zu erzählenden Herganges auch die Brandopfer und die Versammlung mit in das Gebäude verlegen. Infolgedessen ist aber auch 2 Kö 10, 17 ff. für unsere Kenntnis der Bauart und religionsgeschichtlichen Bedeutung des Baaltempels in Samaria nicht maßgebend, wir wissen nur, daß sich hier ein solches Gotteshaus befand, nicht aber, wie es beschaffen war.

Ein היכל יהוה gab es in Silo 1 Sam 1, 9; 3, 3 ff. Von den baulichen Verhältnissen dieses Tempels erfahren wir nichts, als daß es ein festes Gebäude mit Türen war 3, 15, nach den Jeremia-

stellen vermutlich aus Stein. Die spätere Zeit sah in dem Tempel von Silo den Vorläufer des jerusalemischen Tempels (Jer 7, 12—14; 26, 6. 9; Ψ 78, 60), aber wohl nur deshalb, weil sich in Silo lange Zeit die Lade Jahwes befunden hatte. In bezug auf Baustil und Einrichtung war der Silonische Tempel jedenfalls nicht der Vorgänger des Zionstempels. Jene Vorstellung von der Bedeutung des Tempels von Silo ist erst nachweisbar und verständlich in einer Zeit, da der Tempel Salomos schon seine zentrale Bedeutung hatte, jener aber schwerlich noch existierte (S. 113). Als der Tempel Salomos gebaut wurde, wird kaum noch jemand den Tempel in Silo gekannt haben. Daß er aber nach ganz anderen Gesichtspunkten eingerichtet war, erkennt man daraus, daß Samuel und Eli im Tempelhause schlafen, und zwar ersterer neben der Lade, also in dem allerheiligsten Raume des Hauses. Samuel ist der Wächter der Lade, um derentwillen das Haus vermutlich gebaut war. Wie wenig dieses Haus, in dem Samuel an heiliger Stätte schlief, sich mit den Vorstellungen der Späteren von dem Vorläufer des Tempels vertrug, wurde in den priesterlichen Kreisen der späteren Juden wohl empfunden. Das erkennen wir z. B. daran, daß die Massoreten 1 Sam 3, 3 Atnâḥ unter שכב setzten, auf diese Weise wurde zwar diese anstößige Vorstellung beseitigt, aber einen Sinn wird man dem so punktierten Verse nicht mehr ab gewinnen.

Zur Zeit Davids finden wir die früher in Silo ansässige Priesterfamilie der Eliden in Nob wieder 1 Sam 21, 1 ff. Daraus schließt man meistens, wohl mit Recht, daß diese Priester nach der — vermutlichen — Zerstörung des Tempels von Silo und dem Verluste der Lade nach Nob übergesiedelt seien und hier ein Heiligtum nach dem Muster von Silo erbaut haben. In Nob befand sich ein Ephod 10 offenbar als Ersatz für die Lade, ferner die Schaubrode „vor Jahwe“ 7; auch bot das Haus Leuten, die עצור waren, zeitweilige Unterkunft לפני יהוה 8. Ob die Priester, vielleicht zum Teil, mit in dem Tempel wohnten, läßt sich aus unseren Versen nicht erkennen.

Erwähnt wird Ri 9, 27 ein Haus des Gottes der Sichemiten (בית אלהיהם), in dem durch ein kultisches Opfermahl die Aufnahme des Goal in den Kultverband der Sichemiten gefeiert wurde. Deshalb schließt Nowack, daß dieses „Gotteshaus“ dasselbe sei wie die sonst לשכה (1 Sam 9, 22) genannte Fest- nnd Opferhalle. Nähere Angaben über dieses Gotteshaus fehlen.

Auf das Vorhandensein eines Tempels in Ophra darf man wohl aus dem dort befindlichen Ephod Ri 8, 37, wie in Nob und wie dem Gotteshause des Ephraimiten Micha schließen; erwähnt wird ein Tempel nicht.

Aus Jer 41, 5 entnehmen manche, daß es einen Tempel (בית יהוה) in Mispa in Benjamin gegeben habe. Daß damit nämlich nicht der jerusalemische Tempel gemeint sein könne, schließen Giesebrecht u. a. daraus, daß dieser zerstört war, daß jene Leute keine Judäer waren und daß drittens sich kein Grund für ihre Abschlachtung ersehn läßt, wenn sie nur an Mispa, ohne diese Stadt zu berühren, vorbeizogen. Dagegen ist aber geltend zu machen, daß die heilige Stätte blieb, auch wenn der Tempel zerstört war; die Leute wollten offenbar eine Trauerfeier für die Zerstörung des Tempels veranstalten. Ausschlaggebend ist aber, daß V. 6 und 7 erzählen, daß Ismael sie mit List nach Mispa hineinlockte, woraus deutlich hervorgeht, daß sie diese Stadt, die nicht an der Straße lag, nicht berühren wollten. Es wird also doch wohl mit dem hier erwähnten Haus Jahwes der Tempel in Jerusalem gemeint sein. Daß nach 722 die in Palästina zurückgebliebenen Nordisraeliten sich z. T. enger an ihre judäischen Brüder anschlossen als an die babylonischen Kolonisten, ist recht wohl begreiflich. Eine Antwort freilich auf die Frage, welchen Zweck Ismael mit der Abschlachtung dieser unschuldigen Pilger verband, müssen wir schuldig bleiben.

Aus 2 Kö 11, 18 geht endlich hervor, daß es auch einen Baalstempel in Jerusalem gab. Über seine Form erfahren wir nichts, seine Entstehung verdankt er vermutlich der Herrscherstellung der religiös indifferenten oder z. T. gar dem Baalkult geneigten Omriden über die Davidische Dynastie (1 Kö 22, 4; 2 Kö 3, 7), die es ermöglichte, daß sich die Anhängerschaft des Baal bis in die judäische Hauptstadt ausbreitete und hier einen Tempel mit dazu gehöriger Priesterschaft gründete.

Aus diesen Beispielen geht deutlich genug hervor, daß die vor und neben dem Salomonischen in Palästina befindlichen Tempelbauten ihrer Bauart und Einrichtung nach nicht als Vorläufer des Tempels in Jerusalem oder als auf gleicher Entwicklungsstufe mit ihm stehend, anzusehen sind. Der Typus, der dem Salomonischen Tempel zugrunde liegt, hat sich also nicht aus einer langjährigen Baupraxis durch Anlehnung an die kultischen Bedürfnisse allmählich herausgebildet, sondern ist eine Neuerung.

7. Ist das aber der Fall und damit die durch die Bauart unmittelbar gegebene Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Tempel von außen her in Israel eingedrungen, so erhebt sich die Frage, wie die Israeliten gegen diese neue Vorstellung reagiert haben, inwieweit sie in Israel lebendig geworden ist.

Aus der Bibel in ihrer heutigen Gestalt gewinnen wir nicht den Eindruck, daß man in Israel die Empfindung des Neuen ge-

habt hätte. Der uns vorliegende Bestand der hebräischen Literatur ist das Resultat einer redigierenden Tätigkeit interessierter Sammler, die bis in die letzten vorchristlichen Jahrhunderte hinunterreicht; in dieser Literatur spiegelt sich, wenigstens für den oberflächlichen Beschauer, die Tradition der späteren Zeit über die Geschichte der Israeliten und ihrer Religion wieder. Diese israelitische Tradition setzt voraus, daß es eine uralte und selbstverständliche Vorstellung ist, daß der Gottheit eine Wohnung in einem ihr zu eigen gehörigen Hause gebührt. Sie sieht die Sache so an, als sei der Tempelbau die Erfüllung einer Gehorsamspflicht gegen Jahwe, die eigentlich schon viel früher hätte geschehn müssen, die aber hinausgeschoben wurde, weil bis auf Salomo die vorwiegend kriegerische Tätigkeit der Nation mit diesem Werke des Friedens unvereinbar sei 1 Kö 5, 17. Die Annahme, daß die Gottheit naturgemäß in einem kostbaren Hause ihre Wohnung haben müsse, liegt den Worten Davids zu Natan zugrunde: „Ich wohne in einem Hause aus Zedernholz, und die Lade Jahwes wohnt in einem Zelte“ 2 Sam 7, 2. Salomo erfüllt dann diese Pflicht gegen die Gottheit, und nach der Vollendung des Tempels hält Jahwe in sichtbarer Herrlichkeit seinen Einzug in ihn und erklärt, in dem Dunkel des Allerheiligsten für alle Zeit wohnen zu wollen 1 Kö 8, 10—13.

Seit dieser Zeit ist das Allerheiligste die eigentliche Wohnstätte Jahwes und für Menschen unzugänglich Lev 16, 2. So darf auch Hesekiel, als ihm der Engel die Einrichtung des neuen Tempels zeigt, das Allerheiligste nicht zugleich mit dem Engel betreten, während er ihn sonst überallhin begleitet 41, 3. Nur einmal im Jahre betritt der Hohepriester nach vorherigem, höchst komplizierten und peinlichen Vorbereitungsritus den geheiligten Raum Lev 16, 1 ff., und auch dann noch muß er sich durch Anwendung eines magischen Kunstmittels gegen die gefährliche, Tod bringende, Wirkung eines unmittelbaren Anblickes der Gottheit auf der כפרת schützen 13, denn hier zwischen den Keruben thront Jahwe, wie er einst von hier aus in der Stiftshütte mit Mose gesprochen hat Ex 25, 22. Darum verrichten auch die Priester im Hekal ihre priesterlichen Amtshandlungen „vor — dem hinter der פרכת befindlichen — Jahwe“ (S. 134 ff).

Zur Zeit Hesekiels hatte der Götzendienst, der im Tempel getrieben wurde, Jahwe aus seinem Heiligtume vertrieben 8, 6. Jahwe kommt nur noch vorübergehend zum Tempel, um Hesekiel alle die dort verübten Greuel zu zeigen, er bewegt sich aber nur im Vorhofe und an den Eingängen (8, 3 f. 7. 14. 16; 9, 3; 10, 4. 18 f.), um sich dann über den Ölberg zurückzuziehen 11, 23.

Aber Hesekiels prophetischer Geist sieht, wie in der Zukunft Jahwe in seinen neuen Tempel von Osten aus wieder einzieht, um dann für immer unter den Seinen zu wohnen 43, 2. 7; 44, 23. Für die Lässigkeit, mit der die nachexilische Gemeinde den Wiederaufbau des Hauses Jahwes betreibt, während sie selbst es sich in getäfelten Häusern wohl sein läßt Hag 1, 4, rächt sich Jahwe durch eine Mißernte 1, 9—11. Dagegen kann Sacharja das Volk zum Jubel auffordern über den nahe bevorstehenden Einzug Jahwes, um in ihrer Mitte zu wohnen 2, 14, denn Jahwe ist von mächtiger Liebe und Eifersucht ergriffen nach seinem Tempel auf dem Zion 8, 2f. Die Gegenwart Jahwes garantiert den Bewohnern von Jerusalem die Unzerstörbarkeit ihrer Stadt Mi 3, 11; Jer. 7, 4, von hier aus hört Jahwe die Gebete der Seinen Ψ 3, 5 u. a., von hier her läßt er sein Wort ausgehn Am 1, 2; Joel 4, 16; Jes 66, 6 u. a., von hier aus eilt er zur Hilfe herbei u. s. f.

Soweit die Tradition der späteren Zeit. Versuchen wir nun den wahren Sachverhalt unter Anwendung der historisch-kritischen Methode zu rekonstruieren und der Tradition gegenüberzustellen.

8. Drei Momente sind es insbesondere, die imstande waren, dem von außen hereingetragenen Gedanken vom Wohnen Jahwes im Tempel entgegenzukommen. Das ist einmal die intime Verknüpfung von Lade und Jahwe, die beide zeitweise völlig miteinander gleichgesetzt wurden. Nachdem also die Lade im Debir des Tempels untergebracht war, war es für die populäre Überzeugung ein leichtes, sich Jahwe im Debir wohnend zu denken. Allerdings verschwindet die Lade mit ihrer Unterbringung im Tempel als lebendige Größe, das Volk hat sie nie wieder zu sehn bekommen, und wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß sie für den populären Glauben bald in Vergessenheit geriet. Dazu kommt zweitens, daß man schon völlig daran gewöhnt war, sich Jahwe als an den altisraelitischen Kultstätten wohnend zu denken. Der jerusalemische Tempel war anfänglich nichts als ein Heiligtum inter pares, ebensogut wie Jahwe zu Hebron und zu Bethel wohnte, konnte er auch in Jerusalem wohnen. Drittens ist auch die die Annahme des Wohnens Jahwes so überaus begünstigende Terminologie des Kultus usw. älter als der Tempel. Die Voraussetzungen für die Vorstellung vom Wohnen Jahwes auf dem Zion waren also zur Genüge gegeben. Uns interessiert es nun zu wissen, inwiefern diese aus den verschiedensten Quellen auf Israel einströmenden Vorstellungen das religiöse Denken der Israeliten wirklich und nachhaltig befruchtet haben.

Nach der oben angeführten Tradition hat David die Absicht gehabt, Jahwe eine seiner würdige Wohnstätte zu erbauen 2 Sam 7, 2. Danach wäre also der treibende Faktor für Davids Handeln der Glaube gewesen, daß ein Haus die einer Gottheit naturgemäße Wohnstätte sei. Das Kapitel, in dem dieser Vers steht, ist nun aber längst als dem Zusammenhange fremd erkannt worden; die Rolle, die der Prophet in ihm spielt, mehr noch der Umstand, daß es schon eine größere Mitgliederzahl der davidischen Dynastie voraussetzt 12. 14 f. 19, weist dies Kapitel in weit spätere Zeit, als die es umgebenden. Nach Wellhausen stammt dieses Kapitel aus deuteronomistischen Kreisen (Kompos. des Hexat.[3] S. 255), aber dagegen spricht V. 6 f. In diesen Worten: „Solltest du mir ein Haus bauen, damit ich darin wohne? Ich habe in keinem Hause gewohnt, seit ich die Israeliten aus Ägypten herausführte bis heute . . . ., habe ich etwa jemals zu einem der Richter (l. שֹׁפְטֵי) Israels . . . . gesagt: Warum habt ihr mir kein Haus aus Zedern gebaut?“ liegt eine so deutliche Polemik gegen den Tempelbau, daß an deuteronomische Abfassung nicht zu denken ist. Das Stück ist vorexilisch 16 und stammt aus der späteren Königszeit, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß wir in ihm eine Polemik gegen die deuteronomische Reform haben. Für unsere Frage, welche Motive David veranlaßten, Jahwe ein Haus bauen zu wollen, ist dieses Kapitel also ohne Belang, um so wichtiger aber ist es, aus ihm zu ersehn, daß es noch in der späteren Zeit des Königtums eine Strömung in Juda gab, die den Tempel als eine dem reinen Jahwismus fremde und schädliche Neuerung ansah. Wir können uns denken, daß in diesen Kreisen Anschauungen herrschten, die mit denen der Leute um Elia oder der Rekabiten gewisse Ähnlichkeit hatten.

Nicht etwa eine andere Tradition, sondern vielmehr eine von der späteren Legende vollzogene weitere Ausgestaltung des Gedankens von 2 Sam 7, 2 haben wir in Ψ 132, 1 ff. Die dortige Angabe, daß David den Schwur getan habe, nicht eher das Zelt seines Hauses zu betreten, nicht eher sein Ruhelager aufzusuchen und seinen Augen Schlaf, seinen Wimpern Schlummer zu geben, bis er einen Ort für Jahwe, eine Wohnstätte für den אביר יעקב gefunden habe, steht in grellem Gegensatze zu 2 Sam 6, 10 u. a., wonach sich David durchaus nicht allzusehr beeilt hat, die Lade an dem für sie ausgesuchten Platz unterzubringen, und ist nichts als eine haggadische Übertreibung (Budde).

In Wirklichkeit war der erste Schritt des späteren Tempelbaues die Folge eines zufälligen Zusammentreffens zweier Ereignisse: David hatte eine Volkszählung angeordnet, und kurz darauf

wurde das Land von einer Pest heimgesucht 2 Sam 24. Die Israeliten brachten nun beide Ereignisse in einen ursächlichen Zusammenhang, denn eine Pest ist eine Äußerung des göttlichen Zornes, und der Anlaß dieses Zornes wurde in der Volkszählung gesucht. Daß man in einer Volkszählung eine Versündigung erblickt, ist ein durchaus antiker Gedanke (s. dazu Budde, Die Bücher Samuel in Martis Sammlung S. 328). Vor den Mauern Jerusalems macht die Seuche halt, nach V. 16, weil Jahwe, durch das Gebet Davids erweicht, das Strafgericht bereut. Als Dankestribut für die Verschonung der Hauptstadt errichtet David Jahwe einen Altar, und zwar nach kananäisch-israelitischer Sitte auf einem hoch gelegenen Punkte, der Tenne des Jebusiters Ornan (das ist der nach der Chronik rezipierte Name). Die Heiligkeit dieser Stätte ist nach antiker Anschauung dadurch erkannt, daß hier der Pestengel halt machte 16. Nach 1 Chr 21, 16 hat David den von Jahwe gesandten Engel mit gezücktem Schwert zwischen Himmel und Erde stehn sehen. Vermutlich hat dieser Vers auch in der alten Quelle gestanden, denn die Chronik bietet an dieser Stelle einen nur wenig überarbeiteten Auszug aus Sam, außerdem setzt בראתו 2 Sam 24, 17 voraus, daß David den Engel wirklich gesehen hat, und endlich ist die Vorstellung an sich so altertümlich, daß man nicht gern geneigt ist, diesen Vers auf das Konto des Chronisten zu setzen. Dadurch, daß David hier den Engel Jahwes erblickt, ist die Heiligkeit der Stätte erkannt, und es ist nun die Aufgabe der Menschen, das an solchen heiligen Stätten übliche Kultinventar, in erster Linie einen Altar, hierher zu schaffen.

Diese Altargründung Davids auf der Tenne des Ornan ist die Geburtsstunde der heiligen Stätte auf dem Zion. Daß nämlich jene Tenne mit der Stätte, auf der später der Tempel erbaut wurde, identisch ist, ist nicht nur jüdische Tradition 2 Chr 3, 1, sondern einmal durch die ganzen in Betracht kommenden topographischen Verhältnisse, und andererseits durch die Stabilität heiliger Stätten überhaupt, zumal im Orient, gewährleistet. Stade macht noch darauf aufmerksam, daß noch heute am heiligen Felsen eine Rinne sichtbar ist, die durch eine Höhle mit einer Wasserleitung in Verbindung steht. Diese Einrichtung erklärt sich am besten, wenn der Felsen einst einen Altar trug; durch diese Rinne konnte dann der Altar bequem von dem Blute und sonstigen Opferresten gesäubert werden (Gesch. des V. Isr. I² S. 314).

Die jerusalemische Kultstätte ist genau so entstanden, wie die übrigen Heiligtümer, deren Entstehungssagen wir kennen; Gott oder sein Bote ist hier erschienen und hat die Stätte

als eine heilige Stätte legitimiert, sie hat also auch von vornherein nichts vor den übrigen Kultstätten des heiligen Landes voraus; ja, man sollte meinen, daß sie als Neuling den ehrwürdigen uralten Kultusorten in der Würdigung von seiten des Volkes zunächst noch nachgestanden habe. Wir erfahren z. B. niemals, daß man nach Jerusalem gewallfahrtet wäre, während man nach Beerseba, Dan und Gilgal aus den entferntesten Gegenden zog (Marti, Gesch. der israel. Rel.[5] S. 114). Die Entstehung dieser Kultstätte ist eine durchaus kasuelle, die solche Reflexionen, wie 2 Sam 7,2, ausschließt; wenn es auch sehr wahrscheinlich ist, daß David, als er König wurde, sich bald mit dem Gedanken getragen hat, eine Kultstätte zu besitzen. Was dem Heiligtume später die überragende Bedeutung einbrachte, war der Glanz des Königtums in seiner Nähe. David selbst aber steht noch völlig auf der Stufe der dem Höhenkultus zugrunde liegenden Vorstellungen vom Wohnen der Gottheit unter freiem Himmel.

Nach 2 Sam 7,13 soll nun aber Salomo den Tempel auf ausdrücklichen Befehl Jahwes gebaut haben. Aber dieser Vers ist, wie Wellhausen nachgewiesen hat (Text der Bb. Sam. S. 171 f.), spätere Eintragung, denn die Pointe dieses Verses: „Nicht du, sondern deine Nachkommenschaft soll mir ein Haus bauen", verträgt sich nicht mit dem Grundgedanken des Kap. 7: „Nicht du sollst mir, sondern ich will dir ein Haus bauen" 5. 27. Daß auch Salomo bei dem Ausbau dieser heiligen Stätte zum Tempel nicht von der Vorstellung geleitet war, der Gottheit eine neue, ihrer würdige Wohnstätte zu bereiten, wie man etwa aus 2 Chr 2,4f. schließen könnte, geht schon daraus hervor, daß der Tempel im Komplex der Salomonischen Palastbauten nur einen bescheidenen Raum einnimmt, man vergleiche z. B. die Dimensionen des Tempels 1 Kö 6,2—6 mit denen des Libanonwaldhauses 7,2. Die Königin von Saba gerät in Staunen über Salomos Palast, die Wohnungen seiner Diener und die Art (oder Menge) seiner Brandopfer, aber über den Tempel läßt sie kein Wort fallen 1 Kö 10,4f. Auch unter den Schätzen, die Hiskia den Gesandten des Merodach-Baladan zeigte, um sie von seiner Leistungsfähigkeit als Bundesgenosse zu überzeugen, fehlt eine Erwähnung des Tempels 2 Kö 20,12ff. Aus dem Baubericht selbst ist nichts über Salomos Absicht zu ersehen, er schildert nur in schlichten Worten die Ausführung des Baues, ohne eine Abzweckung durchblicken zu lassen. Die Verse 1 Kö 5,17—19, die auf die Absicht Davids, Jahwe ein Haus zu bauen, zurückblicken, sind deutlich deuteronomistische Einschaltung, die bereits den Zusatz 2 Sam 7,13 (s. oben) voraussetzt und sich auch durch ihre Terminologie (zu

הניח 18 cf. מנוחה Dt. 12, 9, ferner das deuteronomische שֵׁם יהוה, s. Abschn. V Kap. 14) verraten. Ebenso sind die Verse 6, 11—13, die, anknüpfend an „dieses Gebäude“ — der Anfang von V. 12 ist ausgefallen — die Verheißung enthalten, daß Jahwe inmitten der Israeliten wohnen und sie nie verlassen werde, deutlich an den stereotypen Formeln, sowie daran, daß dieses Wohnen Jahwes das sittliche Verhalten seines Volkes in rein deuteronomistischem Sinne zur Voraussetzung hat, als Einschub eines R^d kenntlich.

9. Wertvoller für die Beantwortung der uns interessierenden Frage sind die Verse 1 Kö 8, 12 f., die den Tempelweihspruch enthalten. Sie heben sich in ihrem Tenor scharf von der deuteronomistischen Umgebung ab und machen in ihrer prägnanten Kürze weit mehr den Eindruck, unmittelbar aus den Ereignissen, die sie feiern, herausgeboren zu sein. Der Tempelweihspruch wird von fast allen Exegeten für authentisch gehalten. Nur macht die Feststellung des originalen Textes Schwierigkeiten, weil MT und LXX auseinandergehen.

Wellhausen hat nun mit Zuhilfenahme der LXX folgenden Wortlaut als den ursprünglichen rekonstruiert (Kompos.[3] S. 269): „Die Sonne am Himmel hat er geschaffen, Jahwe, doch er hat wollen wohnen im Dunkeln und gesprochen: bau mir ein Haus, ein Haus meiner Heimstatt, daß ich dort ewiglich wohne“. An dieser Zuhilfenahme des LXX-Textes haben nun besonders Stade-Schwally in ihrer Bearbeitung der Königsbücher in den Sacred books of the Old Testament Anstoß genommen, indem sie zugunsten des MT anführen a) daß der Spruch im MT an rechter, in LXX an verkehrter Stelle stünde, b) daß V. 13a in MT klarer überliefert ist als LXX, ja daß durch das *σεαυτῷ*, das nicht zu *οἰκοδόμησον οἶκόν μου,* wohl aber zu "בנה בניתי בית" paßt, die Richtigkeit des MT bestätigt werde. c) wird gegen Wellhausens Rekonstruktion geltend gemacht, daß der von ihm zugrunde gelegte LXX-Text nicht der bestüberlieferte sei, nämlich, daß statt des von Wellhausen bevorzugten *ἔστησεν* (= הכין „er hat aufgestellt, geschaffen“) der LXX (rec. Luciana) das in den übrigen LXX Ausgaben befindliche *ἐγνώρισεν,* und damit die Rekonstruktion Klostermanns יִדַּע die richtigere sei. Dadurch würde dann *ἥλιος* das Subjekt des ersten Hemistichs. d) ist irrelevant, aber in e) wird als wichtigstes Moment darauf hingewiesen, daß in den Königsbüchern die LXX in vielen Fällen einen gegenüber MT erweiterten hebräischen Text übersetze.

Was nun aber zugunsten der LXX spricht, ist vor allem die Quellenangabe, mag nun die Quelle ein uns unbekanntes

ספר חשיר oder das bekannte ס׳ הישר sein. Wenn auch — ad e — der von der LXX benutzte hebräische Text manche Erweiterungen und Zusätze gegenüber MT erfahren haben mag, so ist damit noch nicht entschieden, daß an dieser Stelle MT das Zitat richtiger wiedergegeben habe als LXX; vor allem läßt sich kein Grund finden, weshalb dieses Zitat hätte erweitert werden sollen; eine tendenziöse Veränderung, etwa auf Grund späterer entwickelterer religiöser Überzeugung, läßt sich nicht wahrscheinlich machen. Die Nennung der Quelle, die jeder kannte und jeder kontrollieren konnte, bezeugt zur Genüge, daß der in der LXX übersetzte Text — soweit richtig übersetzt, der in dem zitierten Buche gewesen ist, mit dem ersten, in MT fehlenden, Hemistich.

Was Punkt a anbelangt, so ist in der Tat die Stellung des Spruches im Zusammenhange des Ganzen im MT naturgemäßer als in LXX, das beweist aber nichts für die Form und den Inhalt des Spruches an sich, sondern nur für die größere oder geringere Ordnung der von LXX und MT benutzten Vorlagen. Zu c ist zu bemerken, daß in der Tat die Gegenüberstellung von שמש und יהוה als Parallele eine gute Pointe ergäbe: Die Sonne, hellstrahlend am Himmelszelt, Jahwe, ihr mächtiger Schöpfer, wohnend im Dunkel des Debir — ein schöner Gedanke voll religiöser Tiefe in seiner Gegenüberstellung der göttlichen Allmacht und Erhabenheit und gleichzeitig der Nähe bei seinen Verehrern. Daß wir damit einen neuen Gedanken haben, der sonst im alten Testament ohne Analogie ist (Stade-Schwally S. 102 Zeile 45f.), wäre ein erfreulicher Gewinn. Aber wo bleibt das Verbum? Da wir absolut kein Hilfsmittel haben, ein solches zu rekonstruieren, so ist der Wellhausensche Text mit der Parallele שמש und ערפל beizubehalten.

Überzeugend ist der Einwand unter b; das Mißverständnis des griechischen Übersetzers, der בְּנֵה בֵיתִי für בָּנֹה בָנִיתִי las, ist offenbar, und es ist daraus zu schließen, daß in dem zweiten Hemistich nicht Jahwe, sondern Salomo das Subjekt, also der Wortlaut des MT der richtigere ist. Der Text lautet demnach:

שמש הכין בשמים יהוה   [1]) האמר לשכן בערפל
בנה בניתי בית [2]) זבל לך   מכון לשבתך עולמים
הלא היא כתובה בספר השיר (oder הישר).

[1]) Die Lesart nach St.-Schwally. אמר mit ל wie Ex 2,14; 2 Sam 21,16; 1 Kö 5,19; 2 Chr 28,10. 13.

[2]) Darüber, daß dieses Wort dem Wellhausenschen נוה vorzuziehen ist, s. S. 119.

Ist die Lesart הישר richtig, so würde auch dadurch das hohe Alter unseres Spruches sichergestellt, er steht der Gedankenwelt der beiden anderen aus dem ספר הישר stammenden Zitate (Jos 10, 12; 2 Sam 1, 18ff.) recht nahe.

Der Spruch ist deshalb besonders eigenartig, weil er zwei für unser modernes Denken unendlich weit auseinander liegende Vorstellungen miteinander verbindet. Der Gott, der die Leben und Licht spendende Sonne selbst an das Firmament gestellt hat, kann nichts anderes sein, als der Schöpfer des Himmels und der Erde selbst. Dieser letztere Gedanke aber ist es, was Stade besonders gegen den Text der LXX einnimmt, denn der Umstand, daß Jahwe hier als Weltschöpfer vorausgesetzt wird, würde nach Stades Meinung eine in jener alten Zeit noch unmögliche Gottesvorstellung voraussetzen, in vorprophetischer Zeit fehle der Gedanke in Israel völlig (bibl. Theol. des a. T. § 38, 2), unsere Verse seien die einzige alte Stelle, die Jahwe die Erschaffung eines Naturdinges beilegt „falls sie mit Wellhausen nach LXX zu emendieren sein sollte“ (ebenda, Anm.). Dieser Anschauung steht gegenüber die Gunkels u. a., wonach die Schöpfungsmythen zum ältesten Bestande der israelitischen Tradition gehören (Schöpfung und Chaos S. 149 ff., Genesis[2] S. 105). Da der jahwistische Schöpfungsbericht, „in dem uns Jahwe zum ersten Male nach Art babylonischer Götter als Weltschöpfer entgegentritt“ (Stade, Theol. S. 239 unten), in der uns vorliegenden Form doch zweifellos eine längere Geschichte mündlicher Tradition hinter sich hat, innerhalb welcher sich die Umgestaltung des babylonischen Vorbildes (Adapa- und Gilgamešepos, cf. Stade a. a. O. § 116, 3 Anm. 1) allmählich vollzogen hat, und da in den babylonischen Sagen die Götter noch nicht als Weltschöpfer im Sinne der israelitischen Erzählungen in Betracht kommen, sondern die Weltentstehung die Folge schwerer Götterkämpfe ist, in Israel dagegen Jahwe in den Sagen von vornherein als Weltenschöpfer und Herr der Natur auftritt, so müssen wir daraus schließen, daß sich dieser Umwandlungsprozeß, der im Jahwisten bereits als abgeschlossen vorliegt, in vorprophetischer Zeit vollzogen hat, daß also in vorprophetischer Zeit auch schon der Boden für die Vorstellung Jahwes als des Schöpfers vorhanden war, in den dann die aus dem Auslande importierten Sagen eingepflanzt wurden. Es genügt nicht die Annahme, daß nur „einzelne Palästiner schon früh die Kenntnis von babylonischen Schöpfungsmythen gehabt hätten“ (Stade, a. a. O. § 38, 2 Anm.).

Der erste, der nach Stade bewußt in Jahwe den Weltschöpfer erkannte, soll Deuterojesaia sein (Theol. § 132); das ist aber nur

insofern richtig, als bei Deuterojesaia der Weltschöpfungsgedanke zum ersten Male als ein wesentliches Stück der prophetischen Predigt auftaucht; daraus dürfen wir aber nicht schließen, daß er vorher noch nicht vorhanden gewesen sei. Als Mythos war der Schöpfungsgedanke, vom Auslande kommend, schon lange in Israel heimisch, freilich zunächst in der naiven Form der Märchenerzählung, die aber auf das Denken der Massen stärker wirkt als jede dogmatische Theorie. Man zog freilich noch nicht von Anfang an aus der Schöpfertätigkeit Jahwes die Konsequenz auf die Weltgottstellung, denn der Gesichtskreis der alten Hebräer ragte nur wenig über die Grenzen Palästinas hinaus, und der Gedanke einer universalen Weltschöpfung war für sie noch unvollziehbar. Das wurde erst anders mit dem Exil, wo ihr Horizont plötzlich mächtig erweitert wurde, und es ist von hier ab begreiflich, daß der Gedanke einer Schöpfung des All, wie bei Deuterojesaia, weit mehr in den Mittelpunkt des religiösen Interesses tritt als vorher. Aber jedenfalls hat man sich schon in vorexilischer Zeit daran gewöhnt, den Ursprung alles dessen, was der sinnlichen Wahrnehmung der Israeliten erreichbar war, nämlich Himmel und Erde in der oben angeführten Beschränkung, auf Jahwe zurückzuführen, ja dieser Gedanke wurde als etwas Selbstverständliches bis Deuterojesaia kaum als Problem empfunden (Smend, Altt. Rel.-Gesch.[2] S. 348). Und da die Sonne für die Israeliten nicht ein selbständiges belebtes Wesen neben Jahwe war, so mußte sich schon von selbst frühzeitig der Gedanke herausstellen, daß Jahwe über der Sonne stehe, daß er sie geschaffen habe. Wir haben also keinen ernstlichen Grund, an dem Alter und der Authentie dieses Spruches zu zweifeln.

Was nun die Verschiedenheit der Überlieferung unseres Spruches in MT und LXX anlangt, so läßt sich die m. E. so erklären. MT hat den altertümlicheren Text, insofern er die von Salomo bei der Tempelweihe gesprochenen Worte in authentischer Weise wiedergibt. Wir haben aber in Salomos Worten nicht einen ad hoc verfaßten Weihespruch zu sehen, sondern vielmehr eine Anspielung auf ein allbekanntes Lied oder einen alten Gottesspruch, dessen Anfang die in der Antithese von שמש und ערפל liegende Pointe enthält. Daß es sich um eine nur zitierende Anspielung handelt, kann man schon aus אמר, oder noch besser aus der Stade-Schwallyschen Lesart האמר, schließen. Die Worte יהוה האמר לשכן בערפל genügten; jeder, der sie hörte, wußte sogleich, welches alte Wort Salomo im Auge hatte. Der hebräische Text nun, den die LXX übersetzte, und der sich auch sonst mehrfach als ein gegenüber MT erweiterter erweist (s. Stade-Schwally

S. 102 Zeile 51—53), hat die Anspielung etwas verdeutlicht, indem er den ganzen Anfang des Liedes und die — bekannte — Quelle anführte.

Ist diese Auffassung die richtige, so haben wir in dem Tempelweihspruche die Anspielung auf ein Lied oder einen Spruch, der ganz unabhängig von der Tempelweihe besagt, daß die Gottheit, die die Sonne geschaffen hat, selber im Dunkel wohnen will. Durch das letztere drückt er eine Vorstellung aus, die zu allen Zeiten lebendig gewesen ist: die Wirkungen der Gottheit spielen sich im Dunkeln, für menschliche Augen unerkennbar, ab (cf. Gunkel zu den Gen 19, 14—16 und 32, 25ff., Ed. Meyer, D. Israeliten S. 38). Da das Wort ערפל ursprünglich das „Wolkendunkel" bedeutet (Stade-Schwally S. 103 Z. 1ff.), so bewegt sich dieser Spruch vielleicht noch in der Sphäre der Gewittergottvorstellung. Der Dichter hat damit zwei landläufige Vorstellungen in geschickter und hochpoetischer Form miteinander verknüpft, Salomo hat dann in der Anwendung jenes Spruches das Wort ערפל auf das Dunkel im Debir bezogen und damit zwei voneinander unabhängige Vorstellungen vereinigt, nämlich die vom Auslande importierte und durch den Stil des Tempels von selbst gegebene Vorstellung vom Wohnen der Gottheit im Sanctuarium des Tempels und die genuine hebräische vom Wohnen Jahwes im Wolkendunkel. In dieser Umdeutung des Begriffes ערפל haben wir schon die erste Spur einer Ausgleichung der israelitischen Denkweise mit der fremdartigen Vorstellung von der Wohnung im Debir.

Auch in dieser von Salomo gegebenen Umdeutung und Anwendung des alten Spruches auf den Tempel wird durch die Antithese: Die Sonne am Himmel, ihr mächtiger Schöpfer im Dunkel des Tempels, eine hocherbauliche Kontrastwirkung hervorgerufen. Es soll dadurch ausgedrückt werden, daß das Volk seinen Gott, der über alle himmlischen Mächte herrscht, in erreichbarer Nähe hat; daran kann es Gottes Güte und Vertrauenswürdigkeit erkennen. Das Dunkel selbst aber, in dem Jahwe wohnt, wird in diesem Sinne zur Hülle seiner Erhabenheit und zum Bilde seiner Unnahbarkeit. Das Volk genießt den Segen der Nähe des allmächtigen Gottes, wenn er selbst auch unsichtbar und unzugänglich ist.

10. Es ist von vornherein zu vermuten, daß der Tempelweihspruch Salomos auf das religiöse Denken des Volkes von nachhaltigem Einflusse gewesen ist; schon die Form des Spruches war derart, daß er sich dem Gedächtnis der Hörer leicht einprägte, und die in ihm enthaltene geistvolle Antithese mochte bewirken, daß die

Menge mit erhöhter Ehrfurcht die geheimnisvolle Macht, die das Dunkel des Tempels barg, von ferne bewunderte. Es fragt sich nun, inwieweit diese Vorstellung im Volksleben und in der Geschichte als ein lebendiger Faktor noch erkennbar ist.

Über den Kultus in der älteren Königszeit erfahren wir aus den Quellen der Königsbücher sehr wenig; des Debirs und der in ihm enthaltenen Lade wird bis Hesekiel nicht Erwähnung getan, abgesehen von den deuteronomistischen Bemerkungen über den Inhalt der Lade 1 Kö 8, 9 (Dt 10, 1—8; 31, 26), daß sich nämlich nur die Gesetzestafeln in ihr befänden. Diese Notiz beweist aber zur Genüge, daß man nicht mehr imstande war, die Lade auf ihren wirklichen oder nur gedachten Inhalt hin zu prüfen. Der Vers mutet an wie eine archäologische Notiz, aus der man den Eindruck gewinnt, daß die Lade nicht mehr existierte. Um so mehr aber können wir erkennen, wie die Heiligkeit der Stätte, die ursprünglich nur auf die Tenne des Ornan beschränkt war, immer weiter um sich griff (Hes 43, 12).

In der älteren Königszeit erfahren wir von einer besonders ehrfurchtsvollen Heilighaltung des Tempels und von einer scheuen Zurückhaltung von den später als unnahbar geltenden Heiligtümern (Lev 21, 23 etc.) nichts, vielmehr dient der Tempel als Stapelplatz für die Kultobjekte aller möglichen heidnischen Religionen (1 Kö 15, 13; 2 Kö 18, 4; 21, 4. 7; 23, 4. 6. 11. 12; Jer 7, 30; Hes 43, 7 ff. u. a. s. auch S. 123 ff.). Der König scheint einen besonderen mit seinem Palaste verbundenen Eingang zum Tempel gehabt zu haben 2 Kö 11, 19 (S. 126), Könige und Volk vollzogen noch selbst die Opferhandlungen 1 Kö 8, 62; 9, 25; 2 Kö 16, 12 ff. Sehr weltlich sind die Begleiter, die Rehabeam bei seinen Tempelbesuchen um sich hatte, ebenso ihre Ausrüstung 1 Kö 14, 27 f.; selbst Heiden, vielleicht Kriegsgefangene, wurden zum Dienste am Heiligtum Jahwes herangezogen Hes 44, 7 f. Mit den heiligen Weihgeschenken wurde in Zeiten der Not nicht viel Federlesens gemacht 1 Kö 14, 26; 15, 18; 2 Kö 12, 18 f.; 16, 8; 18, 15 f. Zu sehr weltlichen Zwecken wurde der Tempel Jahwes unter der Regierung der Athalja, selbst von der priesterlichen Partei, benutzt 2 Kö 11, 3 ff. Aus diesen Versen geht auch hervor, daß am Sabbath die Tempelwache aus der weltlichen Leibgarde des Königs bestand. Wie streng die Exklusivität des Laienelements in bezug auf das Tempelgebäude in der älteren Zeit durchgeführt wurde, läßt sich deshalb nicht genau erkennen, weil der genaue Umfang der mit היכל oder בית יהוה bezeichneten Baulichkeit in jedem Einzelfalle nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann. Die von Hesekiel angebahnte Degradierung der

Leviten, also Geistlichen, wenn auch zweiten Ranges, für den niederen Tempeldienst 44, 10 ff. läßt vermuten, daß dieser Dienst, die Reinigung des Hekal u. a. vorher von Laien ausgeführt wurde. Auch gegenüber den älteren Höhen und Kultstätten nahm die jerusalemische von vornherein noch keine besondere Vorzugsstellung ein (s. S. 161 f.), die alten Stätten wurden nach wie vor besucht, und vor allen Dingen die Bewohner des Nordreiches hatten in ihren Reichsheiligtümern in Bethel und Dan vollgültige Äquivalente gegenüber dem Tempel.

Mit der Zeit aber wurde der Tempel immer heiliger, die Heiligkeit erstreckte sich auf den ganzen Tempelbezirk Hes 42, 20; 43, 12, später sprach man von dem „heiligen Berge“ Zion Jes 56, 7; 57, 13; Joel 2, 1 u. ö., oder gar von der „heiligen Stadt“ Jes 48, 2; 52, 1; Matth. 4, 5; 27, 53, und seit Josia wird Jerusalem die einzige legitime Kultstätte, während alle übrigen abgeschafft werden. Die einzelnen Räume des Tempels wurden immer unzugänglicher, das Allerheiligste wurde nur einmal im Jahre vom Hohenpriester unter schweren Kautelen betreten Lev 16; bis in das „Heilige“ dürfen die zadokitischen Priester vordringen Hes 43, 19; 44, 15 ff., die levitischen dagegen nur als Handlanger der Priester, nicht aber zu irgendwelchen gottesdienstlichen Verrichtungen Nu 18, 3; Hes 44, 13 (s. S. 134). Das Laienvolk bleibt im Vorhofe stehen Neh 6, 11; Ψ 84, 3 und 11 (S. 121 f.), und die Leviten halten die Tempelwache (Hes 44, 10—14), selbst der König darf die Schwelle des Tores zum „Heiligen“ nicht mehr überschreiten 46, 2, das Volk durfte nur an den Festtagen am Tore des Tempels beten 46, 3. Das Osttor, durch das Jahwe eingezogen war, wurde für immer geschlossen 44, 1 f.

11. Welche Momente haben nun dieses allmähliche Wachsen der Heiligkeit des jerusalemischen Tempels veranlaßt? Erstens liegt es von vornherein in der Natur der Sache, daß eine Stätte, deren Heiligkeit auf irgendeine Weise erkannt ist, mit der Zeit an Bedeutung gewinnt. Der vermeintliche oder wirkliche Segen, der von dieser Stätte ausgeht, lockt immer größere Scharen an. Dazu kommt zweitens, daß sich das Heilige, rein materiell, dem Profanen durch äußere Berührung mitteilt. So sind z. B. die Räucherpfannen der Korachiten durch Berührung mit dem Heiligen selbst heilig geworden und seit der Zeit für profane Zwecke nicht mehr zu gebrauchen Nu 17, 3. Die Priester, die im Hauptraume des Tempels „der Wartung des Heiligtums warten“, müssen an dem Tore, das vom Tempel zum inneren Vorhofe führt, ihre Kleidung wechseln, um das Heilige vor der Berührung mit dem Profanen zu schützen Hes 44, 17—20. Die Auffassung des Heiligen

als einer Art von materiellem Fluidum, das durch Berührung in andere Materien übergeht, ist wohl als das Grundmotiv anzusehn für die Erscheinung, daß sich das Heilige immer weiter ausdehnt. In der ganzen Tempelanlage des Hesekiel wird das Prinzip einer Skala zunehmender Heiligkeit bis in seine Konsequenz verfolgt; je ferner vom Heiligtum, desto weniger Heiligkeit, desto mehr verliert der Grund und Boden — daran hängt für Hesekiel schließlich die Religion — an Wert. (Bertholet, Hesekiel S. 251).

Diese beiden Momente erklären aber noch nicht die Erscheinung, daß das jerusalemische Heiligtum alle anderen mit der Zeit an Bedeutung überflügelte. Das war hauptsächlich die Folge der königlichen Macht in unmittelbarer Nähe, der Tempel war das königliche Heiligtum einer langlebigen Dynastie, auch am Tempel bewährte sich die zentralisierende Macht des Königtums. Dazu kam, daß die Feste und Opfer in Jerusalem glänzender gestaltet werden konnten als an den ländlichen Kultstätten, die Nähe des Hofes, die Person des Königs lockte die Teilnehmer an den jerusalemischen Festen von fern herbei. Die Priester waren Beamte und Freunde des Königs, bei ihnen opfern zu dürfen, mochte der Eitelkeit des kleinen Mannes schmeicheln. Kurz, alle Faktoren waren gegeben, um die Wege zu dem Ziele zu ebnen, das die Deuteronomisten durch ihren Gewaltstreich erreichten, die Reform des Josia war nur die Krönung einer ganz konsequenten Entwicklung. Auf das Empfinden des Volkes mußten auch die für Jerusalem mehrfach günstigen Erfolge feindlicher kriegerischer Unternehmungen wie die Ereignisse des Jahres 734, noch mehr aber die des Jahres 701, wo die Stadt Jerusalem allein verschont blieb, nachdem der größte Teil des Landes von Sanherib erobert und zerstört war 2 Kö 18, 13; 19, 35; Jes 1, 7 f., von nachhaltigem Einflusse sein, so daß schon Micha (3, 11) und nach ihm Jeremia (7, 4) den Wahn des Volkes, daß Jerusalem uneinnehmbar sei, bekämpfen mußten. Noch in Ψ 46, 6 ff. haben wir einen Nachhall dieser Volksstimmung, wenn auch aus viel späterer Zeit.

Den Anschauungen des Volkes kam die Predigt der Propheten entgegen. Freilich werden die Propheten Amos und Hosea nur negativ und gegen ihre eigentliche Absicht zugunsten der Prärogative des jerusalemischen Heiligtums gewirkt haben. Sie bekämpften nur die ausgelassene Art und das heidnische Gepränge an den nordisraelitischen Kultstätten. Sie erkannten mit richtigem Gefühl, daß die dort zutage tretende Religiosität mit ihrer Unzucht (Am 2, 7; Hos 4, 11. 18) und Völlerei (Am 2, 8. 12; Hos 4, 2. 11) ihren Greuelszenen (Hos 6, 8. 10) und törichtem Kultusmaterial (Hos 8, 6; 10, 5) aus fremden Quellen zugeflossen war,

und daß sie mit der Verehrung eines Gottes, der auf Recht hält, nicht vereinbar sei (Am 5, 15. 24). Auch polemisierten sie nicht gegen diese Kultstätten im Gegensatz oder gar zugunsten des jerusalemischen Tempels, aber ihre lediglich gegen das Nordreich gerichtete Wirksamkeit vermochte nur zu leicht den Eindruck zu erwecken, als käme Jerusalem nicht mit in Betracht, als wäre hier alles über jeden Tadel erhaben. Weit mehr wird jene Theorie von der Unzerstörbarkeit Jerusalems, die auch in nachexilischer Zeit als ein Stück der Eschatologie noch fortwirkte (Ob 17; Thr 4, 12; Ψ 46, 6 u. a.), abgesehn von den geschichtlichen Ereignissen, auf vielleicht z. T. mißverstandene Äußerungen Jesaias zurückzuführen sein. Da die Frage nach der Stellung des Jesaia zu der Heiligkeit des Zion auch sonst von Wichtigkeit ist, so wird es sich empfehlen, dieselbe in einem besonderen Kapitel zu erörtern.

12. Jesaia war der erste, der bewußt dem Zion eine besondere Heiligkeit gegenüber den übrigen Kultstätten des Heiligen Landes vindizierte. Der Zion war für ihn die Stätte, an der Jahwe sich den Menschen offenbart. Ihm selbst war eine solche Offenbarung im Tempel zuteil geworden, und dieses wichtigste Ereignis seines Lebens wurde der Anlaß für seine ganz besondere Würdigung dieser heiligen Stätte. Der Zion war es dann auch, auf dem Jesaia seine besonderen Zukunftshoffnungen auf der Erde lokalisierte.

Die zahlreichen Untersuchungen über das Zukunftsbild des Jesaia, wie überhaupt über seine religiös-politischen Forderungen und Ideale haben das Resultat gezeitigt, daß wir in dem Denken des Jesaia eine Wandlung annehmen müssen. Während der Prophet zu Anfang seines Auftretens die Zukunft seines Volkes für hoffnungslos hielt (cf. hauptsächlich 6, 9 ff.; 2, 12 ff.; 5, 1—5, 8—24; 3, 1—15; 3, 16 bis 4, 1; 9, 7—20; 10, 1—4; 5, 25—29), so tritt in einer späteren Periode jener Gedanke, der in dem Namen seines ältesten Sohnes Šear jašūb „ein Rest kehrt um" 7, 3 Ausdruck erhalten hat, hervor, daß nämlich ein Rest die Katastrophe überdauert und der heilige Same wird, aus dem das Reich Jahwes der Zukunft hervorgeht (8, 16—18; 7, 2—16; 14, 29—32; 28, 7—22 u. a.). Diese Wandlung wird, wie Meinhold (Studien zur israel. Religionsgeschichte I S. 109) ansprechend hervorhebt, damit zusammenhängen, daß Jesaia in den Assyrern das Werkzeug Jahwes für das Vernichtungsgericht an Juda erkannte. Würde Assur dem judäischen Staate restlos ein Ende bereitet haben, so würde dadurch die Übermacht der assyrischen Götter über Jahwe für alle Welt offenkundig gewesen sein. Das aber durfte nicht sein, des-

halb wird aus dem Vernichtungsgericht ein Läuterungs- und Strafgericht, das die unwürdigen Elemente aus dem Gottesstaate ein für allemal ausschaltet. Hat aber dann Assur seine Aufgabe erfüllt, dann wird es selbst auf den Bergen Judas (14, 25)[1]), vor den Toren der Stadt Jerusalem (10, 27—34, betr. die Echtheit dieser Verse s. unten S. 174 f.) seinen Untergang finden.

Diese Hoffnung, die Jesaia an den „heiligen Rest" knüpfte, hat ihn dann nicht wieder verlassen, sie hat ihn in den Tagen der Verzweiflung immer wieder aufgerichtet 8, 17 f. Den Grundstock dieses heiligen Restes bildet er selbst — in dem Bewußtsein seiner göttlichen Sendung —, seine Söhne mit den bedeutungsvollen Namen, und die למּוּדים, d. h. seine Anhänger, die an seine göttliche Sendung glaubten und seinen Weisungen folgten 8, 16—18. Die Gewähr dafür, daß seine Hoffnung wohlbegründet sei, war für ihn die Tatsache, daß die Namen seiner Söhne von Jahwe, „der auf dem Zion wohnt", selbst gegeben waren 8, 3. 18. Der auf dem Zion wohnende Jahwe ist der „Angelpunkt seiner Hoffnung" (Duhm). Der Zion ist die Stätte, wo sich Gott auf Erden verkündet, wie Jesaia selber erfahren hatte. Aus diesen beiden Prämissen, der Existenz der kleinen Gemeinde Jahwes in Jerusalem und dem Umstande, daß Jahwe auf dem Zion erscheint, ergibt sich für den Propheten der Schluß, daß Jerusalem und der Zion die heilige Stätte ist, von wo die Aufrichtung des neuen Jahwereiches seinen Anfang nimmt. Wir haben hier die Geburtsstunde der Idee von dem neuen Jerusalem. Nach Winckler soll die „Ständigkeit" von Jahwe Zebaoth bei Jesaia die Unechtheit der „nachschleppenden" Worte השכן בהר ציון 8, 18 beweisen; in Wirklichkeit aber stehen die Worte vielmehr bedeutungsvoll am Schlusse, um den Grund der Hoffnung noch zu steigern, ist es doch der Gott, der ihm persönlich auf dem Zion erschienen war.

Die kleine Schar nennt Jesaia an anderer Stelle (28, 16) einen bewährten Stein, einen wertvollen Eckstein. Dieser Eckstein ist schwerlich „das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke, das ebensowenig sichtbar ist wie das Fundament eines Hauses" (Duhm), oder „der Glaube, der so verborgen ist, wie der Eckstein des

[1]) Die Echtheit dieses Verses ist angefochten von Stade in ZATW 1883, S. 16; von Oort in Theol. Tijds. 1886, 193; Hackmann, Die Zukunftserwartung des Jesaias 1893 S. 106 f. und Marti z. St. Duhm hält an der Echtheit wenigstens von V. 25a fest. Ich halte keinen einzigen der von Marti angeführten 6 Gründe für stichhaltig; nur unter der Voraussetzung, daß Jes in seiner langen Wirksamkeit nie und nirgends seine Meinung geändert habe, und daß er, ein Mensch ohne jeden Widerspruch, ein bis in die kleinsten Details durchgearbeitetes Zukunftsideal sein Leben lang verfochten habe, wird man Marti beistimmen.

Fundamentes, der alles trägt" (Marti); sondern dieser wertvolle Eckstein, den Jahwe in Zion legt, ist das Fundament eines Gebäudes, das Bestand haben wird, wenn die Geißel über das Jahwevolk einherfährt, die die hohen Herren in Jerusalem trotz ihres mit Tod und Hölle geschlossenen Bündnisses wegfegt 18. Dieser Eckstein besteht aus denen, „die da glauben und nicht weichen" und deren Gerechtigkeit — nach göttlichen Maßen gemessen — bewährt ist 16f. Schon der Gegensatz gegen die hohen Herren, die Jesaia im Auge hat, macht es erforderlich, auch unter dem Eckstein lebende Wesen zu verstehen. Diese Menschen sind daran kenntlich, daß sie „glauben" im Sinne des Jesaia (7, 9) und Gerechtigkeit üben, die Kardinalforderung des Propheten in allen seinen Reden. Das Fehlen dieser beiden Eigenschaften bei den Israeliten hatte in Jesaia die Gewißheit des Unterganges seines Volkes erzeugt; wenn später diesem Untergange einzelne, nämlich „der heilige Rest", entgehen, so geschieht das eben deshalb, weil sie jene jesaianischen Tugenden besitzen. Ist nun der in Zion gegründete Eckstein gerade an diesen beiden Eigenschaften kenntlich, so liegt es doch nahe genug, in diesem Eckstein eben den heiligen Rest wiederzufinden. (So ähnlich auch Meinhold.)

Auch hier hängen die heilige Gemeinde und der Zion aufs engste zusammen, letzterer ist der Ausgangspunkt des Zukunftsreiches. Der Eckstein bildet einen sicheren Port vor der allgemeinen Flut des Verderbens; wer ihn erreicht, d. h. wer zu der heiligen Gemeinde hinzugehört, wird gerettet. Eben, weil die heilige Gemeinde, an die Jahwes Ratschluß seine Zukunftspläne anknüpft, auf dem Zion, in Jahwes besonderer Nähe und unter seinem Schutze, wohnt, so ist der Zion das sichere Asyl, das allen Strömen des Krieges und allen Nöten trotzt.

Dieser Gedanke scheint sich bei Jesaia schon zu der Vorstellung von der Unverletzlichkeit des Zion verdichtet zu haben: 10, 27b—34 schildert der Prophet, wie das Assyrerheer, alles verherend und Not und Flucht vor sich hertreibend das Land Juda durchzieht bis vor die Tore Jerusalems; wie es aber dann durch Jahwe an dem Berge Zion zerschellt. Diese Verse kann man auffassen als eine Illustration zu der Schilderung von dem Eckstein auf dem Zion, freilich mit dem Unterschiede, daß in Kap. 28 nur eine kleine Gemeinde auf dem Zion gerettet wird, während hier die ganze Bewohnerschaft von Jerusalem dem allgemeinen Verderben entgeht. Dieser Unterschied ist psychologisch sehr begreiflich; es ist nur natürlich, daß der Prophet pessimistischer urteilt über sein Volk, wenn er sich an es selber mit seinen Strafreden wendet, als wenn er das Schicksal fremder

Völker ins Auge faßt; man muß stets auch den organischen Zusammenhang zwischen der Geschichte und der prophetischen Predigt berücksichtigen, wie jene so ist auch diese dem Wechsel unterworfen. In diesem Stücke haben wir also bereits eine Erweiterung der Heiligkeit des Zion.

Die Echtheit dieser Verse ist nun freilich von Duhm und Marti angefochten, von letzterem mit der Begründung, daß ein solches Wortgeklingel und derartige Spielerei, wie es in diesen Versen vorkäme, dem Jesaia nicht zuzutrauen wäre. Das ist aber m. E. ein zu modernes Empfinden, das man nicht als Maßstab an die antike Schriftstellerei anlegen darf. Für die Alten hat das Wort, der Name, eine ganz andere Bedeutung als für uns. Wortspiele sind für sie nicht Spiele mit Worten, sondern wie der Name einen für unser Empfinden unbegreiflich intimen Zusammenhang mit dem benannten Gegenstande hat, so liegt auch in dem Gleichklang zweier Worte ein mystischer Zusammenhang der Dinge; nomen et omen ist eine nur auf dem Boden der Antike gewachsene Vorstellung. Die Vergleichung ferner des assyrischen Heeres mit einem Zedernwald 33f. ist ein schönes und originelles Bild, und daß Sache und Bild oft ohne jeden Übergang wechseln, ist eine so häufige Erscheinung, daß man sie mit zu den charakteristischen Eigenheiten des Prophetenstiles hinzurechnen kann. Inhaltlich bieten die Verse 10, 27b—34 nichts, was als jesaianisch unbegreiflich wäre. Die Unechterklärung beruht auf einem Geschmacksurteile, das ich nicht teile.

Gut in die Gedankenwelt des Jesaia passen auch die Verse 14, 29—32. Aus dem Inhalt geht hervor, daß die Philister aus Freude darüber, daß der Stab ihres Züchtigers zerbrochen ist, sich mit Bündnisgedanken tragen gegen das Land, das sie gezüchtigt hat, und Juda auffordern, mit an diesem Bündnisse teilzunehmen. Jesaia rät, den Boten die Antwort zu geben, daß die Armen des Jahwevolkes auf dem von Jahwe gegründeten Zion sicher geborgen seien, daß aber den Philistern aus dem Geschlechte des Züchtigers neue Peiniger hervorgehn werden. Wir haben hier zwei echt jesaianische Gedanken: 1. die Politik der Selbsthilfe führt ins Verderben, deshalb rät er, sich nicht mit den Philistern einzulassen, die diese Politik befolgen, und 2. die Gemeinde Jahwe ist auf dem Zion, Gottes Gründung, geborgen.

Nachdem Duhm diese Verse als unjesaianisch in das Zeitalter Alexanders des Großen verwiesen hat — ihm folgen Marti und Stade, Altt. Theol. S. 226 — neigt sich neuerdings die Wage wieder zur Anerkennung der Echtheit hin (Cheyne,

Meinhold, Küchler, Stellung des Proph. Jesaia zur Politik seiner Zeit, 1906, S. 39 f.). Als Instanzen gegen die Echtheit werden angeführt: a) Der Widerspruch, der darin liegen soll, daß der Zion 29, 1 eine Gründung Davids, 14, 32 aber eine Stiftung Jahwes sei — was sich aber doch in Wahrheit keineswegs gegenseitig ausschließt. Das erste ist historische Tatsache, das zweite ein religiöses Werturteil. b) Das Anstößige, das in dem Gebrauche der Worte עניי עמו, דלים und אביונים liegen soll. Dabei ist richtig, daß „Arme“ und „Elende“ die Bezeichnung für die Frommen in der späteren Psalmensprache ist in einer Weise, daß man die ursprüngliche Bedeutung kaum noch durchfühlt. Dieser letztere Umstand aber beweist gerade, daß die Terminologie der Psalmen erst das Resultat einer längeren Entwicklung der Begriffe „arm, elend“ ist, die Wandlung muß sich bereits früher vollzogen haben. Daß Jesaia schon die kleine Schar, die da auf dem Zion den Anbruch des neuen Gottesreiches anbahnt, die Armen des Gottesvolkes genannt hat, ist zum mindesten nicht unmöglich. Jesaia war ein Freund der Armen und Bedrängten (1, 17. 23; 10, 1 ff. u. a.), wie die alten Propheten überhaupt (Am 2, 6 f.; 5, 12 u. a.; Hos 14, 4), es ist deshalb begreiflich, daß sich seine Anhängerschaft aus diesen Kreisen hauptsächlich bildete (cf. dazu Meinhold a. a. O. S. 128—131).

Daß dagegen Jesaia das ganze Volk Juda als דלים und אביונים bezeichnet habe 30, ist freilich unwahrscheinlich. Schon der Umstand, daß in V. 30 die Armen und Elenden das ganze Volk umfassen, in V. 32 dagegen nur einen kleinen Teil desselben, ferner derjenige, daß die Worte von ורעו bis ירבצו in den Zusammenhang wenig passen, המתי dagegen sich gut an V. 29 anschließt, macht es wahrscheinlich, daß 30 a dem ursprünglichen Zusammenhange fremd ist. Der Halbvers gehört zu den Zusätzen, die sich ihrer Art nach leicht erklären lassen.

Was wir somit aus den Reden des Jesaia entnehmen können, ist das, daß in der religiösen Weltanschauung des Jesaia der Zion eine wichtige Rolle spielt, einmal als die Stätte, an der Jahwe auf Erden erscheint, und zweitens als die Stätte, an die Jesaia das neue Heil anknüpft. Dieses Stück der Predigt des Jesaia haben die Jerusalemiten besonders in der Erinnerung behalten. Es ist sehr charakteristisch und gewiß nicht ohne Grund geschehen, daß die Späteren die Worte Jes 37, 33 (= 2 Kö 19, 32): „Nicht wird er (der König von Assur) in diese Stadt eindringen und keinen Pfeil in sie hineinschießen, nicht mit einem Schilde gegen

sie anrennen und keinen Wall wider sie aufschütten“ gerade dem Jesaia in den Mund gelegt baben. Die Biographie des Propheten, die vermutlich den Grundstock der Erzählungen Jes 36—39 (2 Kö 18, 13—20, 19) bildet, gibt im allgemeinen ein Bild von dem Propheten Jesaia, das trotz vielfacher sagenhafter Züge dem aus seinen Reden zu entnehmenden Bilde nicht unähnlich ist — nur daß der Biograph viel mehr Gewicht legt auf die Heilsbotschaften des Propheten. Jesaia erscheint in dieser Biographie als der Tröster des Volkes Juda in nationalen Gefahren Jes 37, 7 (= 2 Kö 19, 7). Das Gedicht Jes 37, 22—29 (= 2 Kö 19, 21—28) wird deshalb dem Jesaia in den Mund gelegt sein, weil sich in ihm der echtjesaianische Gedanke von Assur als Jahwes Werkzeug und der Überhebung Assurs 37, 26 ff. (cf. 10, 5 ff.) wiederfindet. Das Zeichen, das Jesaia gibt 37, 30—32, erinnert an Kap. 7, und V. 32 enthält den in Jesaias Reden so häufigen Gedanken von dem heiligen Rest auf dem Zion.

Wir können in dieser Biographie des Propheten den Niederschlag der Auffassung sehn, die sich die etwa 100 (oder weniger) Jahre nach ihm lebende Nachwelt von der Wirksamkeit und der Person des Propheten gemacht hat. Es ist psychologisch verständlich, daß man die Unheilsdrohungen früh ignorierte oder ganz vergaß, es wäre aber doch völlig unbegreiflich, wie man Jesaia später die Rolle eines Trösters in nationalen Nöten hätte zuerteilen können, wenn er nichts als den restlosen Untergang seines Volkes geweissagt hätte, denn der Biograph stammt nicht aus der Zeit, da man die alten Propheten für die berufsmäßigen Offenbarer der Endzeit ansah. Es ist also ein Rückschluß gestattet von dem in der Biographie gezeichneten Charakterbilde des Propheten auf wenigstens eine Seite seines wirklichen Auftretens und Wirkens. Aus dieser Biographie aber geht deutlich hervor, daß man in Jesaia einen Vertreter der Anschauung sah, nach der der Zion als uneinnehmbar galt.

13. Diese von Jesaia vermutlich zuerst gehegte und ausgesprochene Überzeugung von der Unverletzlichkeit des Zion hat im Volke sehr stark gezündet, sie wurde ein populärer Gedanke, gegen dessen gefährliche Konsequenzen die späteren Propheten, wie Micha (3, 11) und Jeremia (7, 4), ankämpfen mußten. Trotz der Katastrophe des Jahres 586 sind diese Ideen in nachexilischer Zeit wieder neu erwacht (Ψ 46, 6) uud als wesentliches Stück mit in das Inventar der messianischen Hoffnungen aufgenommen.

Mit dem Glauben an die Heiligkeit und Unzerstörbarkeit des Zion ist nun aber der Gedanke, daß Gott an dieser Stätte wohnt, nicht unbedingt gegeben. In älterer Zeit würde sich freilich zu

der Heiligkeit des Zion die Korrelatvorstellung, daß Jahwe auf dem Zion wohnt, von selbst ergeben, denn in alter Zeit war eben eine Stätte nur deshalb heilig, weil sie zum Ḥima des Gottes gehörte, weil Gott in ihr wohnte Ex 3, 5. Aber in der Zeit, in der wir uns befinden, hatte der Begriff קדש schon eine Entwicklung hinter sich von der rein materiellen Bedeutung zu einer mehr ethisch gefärbten, so Hos 11, 9, wo Jahwes Heiligkeit gegen die Sünde reagiert, oder Am 4, 2, wo es heißt, daß Jahwes Heiligkeit die Bestrafung der üppigen Frauen Samariens verbürgt; durch die Unzucht der Israeliten wird Jahwes heiliger Name entehrt Am 2, 7. Für Jesaia ist die Heiligkeit das vornehmste Prädikat der Gottheit 6, 3, darum gebraucht er mit Vorliebe die Bezeichnung קדוש ישראל für den Gott Israels. Aus 6, 5 können wir auch entnehmen, daß bei Jesaia noch die scharfe Scheidung des Altertums zwischen Heiligem, d. h. in die Sphäre des Göttlichen Gehörigem, und Profanem nachwirkt; daß aber auch für ihn der Begriff der Heiligkeit in erster Linie ein ethischer geworden ist, zeigt V. 7: nach Beseitigung des עָוֹן ist die Scheidewand zwischen Jahwe und Jesaia gefallen. Die einzigen Forderungen, die Jesaia an die Menschen stellt, sind „Glauben“ (7, 9; 28, 16) und „Gerechtigkeit“ (passim), durch sie wird Jahwe geheiligt 8, 13 (cf. auch Stade in ZATW, 1906, S. 137).

Hatte erst einmal bei den Propheten der Begriff קדש einen ethischen Einschlag erhalten, so ist anzunehmen, daß für das Wort heilig auch in Verbindung mit leblosen Gegenständen die ursprüngliche Bedeutung einer Art von materieller Zugehörigkeit zu dem Göttlichen eine Modifikation erlebt hat, mit anderen Worten: Heiligkeit einer Stätte und Wohnung der Gottheit decken sich nicht mehr wie in früheren Zeiten unbedingt. Eine Stätte wurde schon heilig genannt, wenn sie, wie der Zion, in dem von Gott vorgesehenen Heilsplane eine besondere, gewichtige Rolle spielte.

Bei der Feststellung der Frage nun, inwieweit die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Tempel in Israel lebendig gewesen ist, müssen wir auseinanderhalten, wie die geistigen Führer und wie die große Menge sich zu dieser Anschauung gestellt haben. Für unsere Kenntnis der letzteren haben wir nur wenig unmittelbare Zeugnisse; ein eklatantes Beispiel ist nur 2 Kö 19, 14, wo Hiskia mit dem Briefe Sanheribs in den Tempel Jahwes geht und ihn hier „vor Jahwe“ ausbreitet. Der Zweck ist natürlich der, ihn Jahwe lesen zu lassen. Diese Tat läßt uns in Hiskia einen Mann von höchst naiver und massiver Frömmigkeit erkennen, wie wir sie bei Kriegern häufig antreffen, auch Davids Frömmigkeit ist ähnlicher Art. Die Tat ist ein Angstprodukt in höchster Not und

hat auf die Zeitgenossen offenbar einen gewissen Eindruck gemacht, so daß die Tradition diesen Zug aus dem Leben des Hiskia aufbewahrt hat. Das Gebahren des Königs läßt natürlich einen Schluß auf das Denken des Volkes zu, denn wenn der Mann, der dem Propheten Jesaia sehr nahe stand, noch in so naiven Vorstellungen befangen war, wieviel mehr müssen wir das bei dem einfachen Manne voraussetzen.

Im übrigen sind wir für unsere Kenntnis der volkstümlichen Denkweise auf die Prophetenschriften angewiesen, denn so eigenartig und originell die alten Propheten auch waren, und so sehr ihre reinere Vorstellung von der Gottheit sie auch über das geistige Niveau ihrer Zeitgenossen stellte, so sind sie doch durch tausend Fäden mit ihrer Zeit und ihrem Wesen verknüpft, sie reden in der Sprache ihres Volkes und sind in ihrer Terminologie und manchen Einzelanschauungen von der Denkweise ihrer Zeitgenossen abhängig. Wir werden uns daher im folgenden stets bemühen, dasjenige, was man als die eigenste Meinung des Propheten ansehen kann, und dasjenige, worin sich eine Abhängigkeit von zeitgenössischen Anschauungen dokumentiert, auseinanderzuhalten. Dieses Verfahren empfiehlt sich, um unnötige Wiederholungen zu vermeiden, wenn dabei auch Probleme angeschnitten werden, die, wie das Wohnen Jahwes im Himmel oder in der Transzendenz, genau genommen, erst in einen späteren Abschnitt gehören.

Wenn so z. B. Amos sein Buch mit den Worten beginnt: „Jahwe donnert vom Zion und läßt von Jerusalem seine Stimme erschallen, da verwelken die Auen der Hirten und verdorrt des Karmel Haupt" (1, 2), so erkennen wir, daß Amos in dem Zion den Ausgangspunkt der Wirksamkeit Jahwes auf der Erde erblickt.

Die Ursprünglichkeit dieses Verses ist angefochten von Volz, Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias S. 19f., Cheyne in seiner Introduction zu der neuen Ausgabe von Rob. Smiths Proph. of Israel p. XII, Marti u. a. Der Vers gehört zu denen, deren Echtheit oder Unechtheit sich schlechterdings nicht beweisen läßt; irgendeine organische Verknüpfung mit dem Buche Amos liegt nicht vor. Da der Vers verbotenus auch Joel 4, 16 und ähnlich mut. mut. auch Jer 25, 30 erscheint, so wird man in den Worten eine alte poetische Wendung sehn dürfen, die die gewaltige Wirkung des göttlichen Wortes schildern will. In dem Donner Jahwes erkennen wir noch die alte Gewittergottvorstellung wieder, (wie Jer 12, 8; Ψ 29, 3 ff.; 77, 18; 104, 7 u. a.). Die alte religiöse Formel wurde dann jeweilig mit neuem Inhalte angefüllt, so ist Am 1, 2 und Joel 4, 16 der Zion, in Jer 25, 30 aber der

Himmel der Ausgangspunkt der Theophanie. Mit rhetorischem Pathos wurde durch diese Worte die Rede des Amos als eine gewichtige Kundgebung Jahwes eingeführt, ähnlich wie Jes 1,2: „Höret, ihr Himmel, und merke auf, Erde, denn Jahwe hat gesprochen“, oder Mi 1,2 oder Joel 1,2. Wir können in solchen Einführungen vielleicht das Zeichen eines ganz bestimmten Prophetenstiles erkennen, und ich bin geneigt, anzunehmen, daß Amos selber diese Worte einer Sammlung seiner Reden vorgesetzt hat.

Aus diesen Worten entnehmen wir für die Volksanschauungen, daß man in Israel zu irgendeiner Zeit den Zion als Ausgangspunkt Jahwes ebenso gewertet hat, wie einst den Sinai. Daß dies zur Zeit des Amos möglich gewesen ist, ist nicht zu bezweifeln, ob aber Amos selber so gedacht hat, oder ob es sich bei ihm nur um eine rein rhetorische Wendung handelt, ist eine andere Frage. Es ist zu beachten, daß sich Amos sonst nie in ähnlicher Weise geäußert hat. Was Amos dem Volke zu verkünden hat, ist, daß Jahwe ein gerechter Gott ist und daß seine Gerechtigkeit das Strafgericht an dem sündigen Volke mit unerbittlicher Gewißheit verlangt. Das Gericht ist ebenso gewiß wie unentrinnbar, denn Jahwes Hand reicht überall hin; in Šeol, im Himmel und in den Tiefen des Meeres kann sich niemand vor ihm verbergen 9, 2f. Jahwe ist es, der die Weltgeschichte lenkt 9, 7, und fremde Heere sind nur ein Werkzeug in seiner Hand zur Erreichung seiner Pläne 6, 14, die Himmelskörper sind ihm gehorsam. Die Gedankenwelt des Amos bewegt sich auf einer Höhe, die kaum noch überboten werden kann, wir werden deshalb den Vers 1, 2 mehr als ein rein poetisches Zitat fassen. Ähnlich werden wir wohl auch die Aussage 9, 1, wonach der Prophet Jahwe über dem Altare in Bethel stehen sieht, als eine rhetorische Einkleidung der folgenden Strafrede anzusehn haben. Für Amos sind die räumlichen Schranken der Gottheit gefallen, mir scheint, daß er auch die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel überwunden hat, und daß Gott für ihn nur als Geistwesen vorgestellt wird.

Auch Hoseas religiöses Interesse ist rein ethischer Art. Gott ist die Liebe, die zwar straft mit harten Schlägen, aber ihr Kind geläutert wieder annimmt. In Hoseas Buche sind noch weniger Spuren, die auf eine Wohnung Jahwes hinweisen, als im Buche Amos. Vielleicht ist der Gottesbegriff des Hosea nicht so universalistisch als der des Amos. Der Pragmatismus der Geschichte Israels bei Hosea, wonach Jahwe sein Volk in der Wüstenzeit kennen und lieben gelernt hat 9, 10 und es als seinen

Sohn aus Ägypten gerufen hat 11, 1; 13, 4, könnte noch eine henotheistische Gottesvorstellung voraussetzen. Dasselbe gilt, wenn Hosea Kanaan Jahwes Haus 8, 1 oder Land 9, 3 nennt (s. S. 91 f.), und er Jahwe als den einzigen Gott, den sie kennen gelernt haben und der ihnen Hilfe schafft, bezeichnet 13, 4. Es ist nicht mehr zu erkennen, inwieweit Hosea aus zeitgenössischen Anschauungen seine Ausdrucksweise nimmt, und wie weit er selbst noch in ihnen befangen ist. Ich glaube aber, daß die populären Vorstellungen nur die Farben liefern zu seinen religiösen Bildern. Die besondere Zusammengehörigkeit Jahwes und seines Volkes wird rein unter dem Gesichtspunkte eines Liebesverhältnisses und dem Bilde eines Ehebundes veranschaulicht; dieser Grundgedanke mag auch die Ausdrucksweise Hoseas beeinflußt haben. „Hoseas Gottesglaube ist von einem sittlichen Gehalt, dem gegenüber die Frage nach der Stellung dieses Gottes in der großen Welt ganz gleichgültig ist" (Smend, Rel.-Gesch.[2] S. 212). Die Annahme einer bestimmten Wohnung Jahwes könnte man vielleicht aus 5, 14 f. folgern wollen: Jahwe zerreißt Ephraim wie ein Löwe, nimmt seinen Raub und geht fort *an seinen Ort*, bis sie sein Antlitz suchen. Die Worte sind zur Hälfte bildlich, zur Hälfte natürlich, das אשובה אל מקומי steht an der Grenze zwischen Bild und Ausführung; da nun aber der Ort, falls wir ihn wirklich als etwas Konkretes fassen wollten, nach dem Zusammenhange außerhalb des kananäischen Landes zu suchen wäre, der Sinai oder der Götterberg im Norden (S. 44—46) oder ähnliches nicht ernstlich in Frage kommen, so werden wir am besten diesen Ausdruck mit zum Bilde rechnen. Zum Beweise für die Himmelsvorstellung, wozu Giesebrecht in seiner Besprechung von Benzingers Archäologie die Stelle heranzieht (Gött. gel. Anz. 1894, S. 643), genügt sie m. E. nicht, ebensowenig wie 2, 23 (ebenda).

Wenn *Jesaia* seine Berufungsvision in den Tempelhallen hat, so dürfen wir wohl daraus schließen, daß man zur Zeit des Jesaia mit ehrfurchtsvoller Scheu den Tempel als die Stätte anschaute, an der Jahwe sich den Seinen offenbart, und daß Jesaia in seinem visionären Zustande unter der Einwirkung dieser populären Empfindung gestanden hat. Andrerseits hat der jesaianische Gottesbegriff bereits eine Höhe erreicht, die die Vorstellung einer räumlichen Beschränktheit Gottes von vornherein als ausgeschlossen erscheinen läßt. Jahwe ist für Jesaia der Gott, dessen Heiligkeit und Herrlichkeit die ganze Welt erfüllt 6, 3; die entferntesten Völker der Erde sind nur Werkzeuge in seiner Hand 5, 26; 8, 7; 10, 5 ff.; 28, 2; über die gesamte Völkerwelt hält er einen Gerichtstag ab und vernichtet ihre stolzen und kühnen Taten mit

einem Schlage und geht allein in höchster Erhabenheit daraus hervor 2, 11; für einen solchen Gott kann die Frage nach einer Wohnung nicht wohl mehr aufgeworfen werden. Wenn sich gleichwohl einzelne Äußerungen bei Jesaia finden, die sich auf eine Wohnung Jahwes beziehen, so werden wir darin wieder einen Fingerzeig für die Denkweise des Volkes zur Zeit des Jesaia zu sehen haben. Jesaia erweckt zuweilen den Eindruck einer gewissen Inkonsequenz im religiösen Denken. So ist es besonders jenes sechste Kapitel mit seinen Seraphim und der Sündenvergebung durch die Berührung der Lippen mit der riṣpa, das uns zeigt, wie sehr selbst noch ein Jesaia in den mythologischen Anschauungen seiner Zeit befangen ist. Dieses, wenigstens seinem Inhalte, wenn auch vielleicht nicht der Form nach, in den Anfang der jesaianischen Wirksamkeit gehörende Kapitel läßt die Gebundenheit an das populäre Denken am begreiflichsten erscheinen. In einem Stücke, daß vermutlich an das Ende der Wirksamkeit des Propheten gehört 8, 16—18, nennt Jesaia Gott יהוה השכן בהר ציון — über die Frage der Echtheit s. S. 172 —, während 30, 27 Jahwes Name von fern her kommt zum Strafgericht über Assur[1]). 18, 4 heißt es: Jahwe schaut herab von seinem Orte (במכונו) „wie die flimmernde Glut beim Sonnenschein und die Tauwolke in der Ernteglut". Dieses letzte Bild: Jahwe in erhabener Ruhe auf das sich auf der Erde abspielende Schauspiel herabschauend, gehört deutlich zu der Vorstellung von Jahwe im Himmel.

Diese drei Stellen sind die einzigen, die Äußerungen Jesaias über eine Wohnung der Gottheit innerhalb der im allgemeinen als „echt" anerkannten Jesaiareden enthalten.[2]) Sie weisen drei von einander verschiedene Vorstellungen auf, die sich gegenseitig ausschließen. Eine einfache Konstatierung dieser Tatsache kann hier nicht genügen, denn wenn auch ein Volk als ganzes fähig ist, diametral entgegengesetzte Vorstellungen unausgeglichen nebeneinander zu hegen, so ist das doch bei einem Jesaia nicht anzunehmen. Nach Duhm (zu Jes 30, 27) liegt darin, daß man nie erfährt, wo eigentlich Jahwes Hauptsitz ist, ein Beweis dafür, daß Jesaia jede theologische Ader abgeht. Das ist richtig, denn die

---

[1]) Gegen die Verlegung der Verse 30, 27—33 ins II. Jahrhundert von seiten Hackmanns, Cheynes und Martis s. Meinhold a. a. O. S. 146 Anm. 1, Duhm[2] und Küchler, Stellung des Proph. Jes. zur Politik seiner Zeit S. 52 f.

[2]) Die Verse 33, 5: Jahwes Wohnung in der Höhe (שכן מרום), 31, 4: Jahwe fährt auf den Zion herab, und 18, 7: Zion als Wohnung des Namens Jahwes sind von so zweifelhafter Echtheit, daß sie hier unberücksichtigt bleiben müssen.

alten Propheten bis Hesekiel sind keine Dogmatiker. Wir werden deshalb jene Äußerungen bei Jesaia als der Bildersprache angehörig auffassen. Die Sprache des Jesaia ist poetisch und enthält einen großen Reichtum an schönen und passenden Bildern, die zum großen Teile ihren Stoff aus mythologischen Vorstellungen und volkstümlichen Anschauungen entnehmen. Die Wohnung Jahwes auf dem Zion 8, 18 oder im Himmel 18, 4 werden wir für die Volksmeinung ansprechen, während 30, 27 mehr der echt prophetischen Anschauungswelt anzugehören scheint, die dem Begriffe der Transzendenz entgegenringt (s. S. 192). Ich halte es für verkehrt, wenn z. B. Dillmann so großes Gewicht darauf legt, daß nach Jesaia Jahwe im Himmel gewohnt habe, und Stade dem Propheten die Tempelvorstellung zuzuweisen sich bemüht, denn mit der sittlichen und universalen Gottesvorstellung eines Jesaia verträgt sich die Annahme einer räumlichen Beschränkung nicht mehr.

In dem Buche des Propheten **Micha** ist von besonderem Interesse die Stelle 3, 11 f., wo von den Propheten gesagt wird, daß sie für Geld weissagen und sich dabei auf Jahwe stützen und sprechen: הלא יהוה בקרבנו לא תבוא עלינו רעה. Wie man sich das בקרבנו vorzustellen hat, lehrt V. 12, in dem Micha diesen Satz mit der Weissagung der Zerstörung des Zion, der Stadt Jerusalem und des Tempelberges bekämpft. In den Worten: Jahwe ist in unserer Mitte, uns kann nichts Übles begegnen, erkennen wir Jesaias Geist (S. 173 ff.) und sehen, daß die Saat, die er gepflanzt hatte, aufgegangen ist im Volke. Dieser stolze und kühne Gedanke, daß die Nähe und Hülfe Jahwes jede Politik der Selbsthülfe ausschließt, der jenem feurigen Jahwekämpfer nur zur höchsten Ehre gereichen kann, konnte, wenn man die Konsequenzen aus ihm zog, auch sehr gefährlich werden. Wir können uns denken, wie sehr diese Idee das Gefühl der Selbstsicherheit in den jerusalemischen Bürgern aufkommen ließ und wie sehr man die nötigsten Maßregeln der Verteidigung der Stadt vernachlässigte. Deshalb sah sich schon der jüngere Zeitgenosse des Jesaia genötigt, diesen gefährlichen Wahn zu bekämpfen. Jesaia lehrte die Unzerstörbarkeit des Tempels, Micha weissagte seine Zerstörung; wir brauchen deshalb kaum eine Polemik gegen Jesaia darin zu sehn, die Reden der Propheten enthalten keine festgefügten Systeme, sondern sie bekämpfen das Übel, wo sie es finden. Wichtig ist für uns die Kenntnis, daß der Glaube, daß Jahwe im Tempel wohne, im Volke schon so sehr an Boden gewonnen hatte, daß es daraus bereits die weitgehendsten und bedenklichsten Folgerungen zog.

Eine bindende Aussage, aus der wir Michas persönliche Vorstellung von einer Wohnung Jahwes entnehmen könnten, gibt Micha nicht. Nur in den einleitenden Worten zu seinem Buche 1, 2—4 stellt er Jahwe hin als einen Zeugen gegen alle Völker מהיכל קדשו. Damit aber ist der irdische Tempel nicht gemeint, sondern, wie das parallele ממקומו 3, von wo Jahwe auf die Höhen der Erde herabsteigt, zeigt, ist der היכל קדש im Himmel zu suchen. Micha verwertet die Ausdrücke, ähnlich wie Am 1, 2 mit rhetorischem Pathos zur wirksamen Indroduktion seiner Reden. Wir werden deshalb auch schließen, daß Micha mit der Meinung, Jahwe wohne in einem himmlischen Palaste, eine allgemeine Volksüberzeugung teilt.

Die drei Propheten Nahum, Habakuk und Zephanja stehen schon völlig auf dem Standpunkt der über alle nationalen Schranken erhabenen Weltgottstellung Jahwes. So preist Nahum die Zerstörung Ninives durch die Chaldäer als eine Tat Jahwes, wodurch dieser das seinem Volke angetane Unheil rächt. Auch Habakuk sieht in den Chaldäern das Werkzeug Jahwes zur Vollstreckung des Strafgerichts an dem sündhaften Juda 1, 6. 12. Und der große Gerichtstag, den Zephanja verkündet, erstreckt sich über alle Bewohner der Erde 1, 18. Jahwe ist der einzige Gott, der alle anderen Götter hinsiechen läßt Zeph 2, 11 (die Wurzel רזה ist an dieser Stelle zweifelhaft, aber irgendein die Beseitigung oder Vernichtung der Heidengötter bezeichnendes Wort muß hier gestanden haben). Ihm allein im היכל קדשו hat alle Welt zu huldigen Hab 2, 20. Ob hier der irdische (Nowack) oder der himmlische Tempel (Marti, Duhm) gemeint ist, läßt sich nicht feststellen.

Noch Jeremia nennt den Tempel „Jahwes Haus“ 23, 11; 26, 2 u. ö., der Zion ist der Thron seiner Herrlichkeit 14, 21 (17, 12). Daneben heißt aber auch das ganze Land Kanaan „Jahwes Haus“, sein liebstes Eigentum, das er in die Hand seiner Feinde ausgeliefert hat 12, 7; 2, 7 dagegen wird Kanaan „Jahwes Land“, ebenda und 12, 7 „Jahwes Erbteil“ genannt. Die Frage: „Wo ist Jahwe?“ die der Prophet bei den Vätern und den Priestern seines Volkes vermißt 2, 6 und 8, hat keine wirkliche Lokalität im Auge, sondern bezieht sich auf das Suchen Jahwes im Herzen. Für wichtiger könnte man halten, daß 25, 30 die Theophanie Jahwes im Gewitter mit den von Amos 1, 2 und Joel 4, 16 gebrauchten Ausdrücken, nicht vom Zion, sondern vom Himmel seinen Ausgangspunkt nimmt. Das sieht aus, wie eine absichtliche Änderung zugunsten der Himmelsvorstellung. Der Abschnitt, in dem der Vers steht, ist aber mit so gewichtigen Gründen schon von Giesebrecht, ferner Duhm, Schwally (in ZATW

1888 S. 177 ff.) und Cornill, als nichtjeremianisch in spätere Zeit verlegt worden, daß wir den Vers nicht als Zeugnis der Denkweise des Jeremia oder seiner Zeit ansehn können. Kap. 7 bekämpft Jeremia, wie einst Micha, den Wahn seiner Zeitgenossen, daß der Besitz des Tempels die Unverletzlichkeit des Zion und die Unzerstörbarkeit Jerusalems garantiere. Die Jerusalemer haben den Palast Jahwes (היכל יהוה) in ihrer Mitte 7, 4, und Jahwe hat den Willen und die Macht, diese seine Wohnstätte zu schützen. Dadurch, daß Jeremia die Zerstörung des Tempels weissagt 7, 14; 9, 10; 21, 1 ff.; 26, 6. 9. 12; 36, 2, erregt er den Fanatismus der Bewohner von Jerusalem, ganz besonders der Priester, und gerät dadurch in ernstliche Lebensgefahr, aus der er nur durch Hinweis auf den Präzedenzfall des Micha von Morešet gerettet wird (Kap. 26). Als wichtigstes Ergebnis für unsere Kenntnis der Denkweise des Volkes gewinnen wir daher aus dem Buche Jeremia, daß das Dogma von der Unzerstörbarkeit Jerusalems bereits so sehr im Mittelpunkt des Glaubens der Jerusalemer steht, daß es als ein Hochverrat aufgefaßt wurde, wenn jemand die Möglichkeit einer Zerstörung in seinen öffentlichen Reden ins Auge faßte. Andererseits erkennen wir aus Jeremias Polemik, daß er selber die Meinung seiner Zeitgenossen nicht teilt. Der Inhalt von Kap. 7 ist von unzweifelhafter Geschichtlichkeit, wie auch Duhm u. a., die die literarische Form, in der das Kapitel jetzt vorliegt, auf das Konto der Bearbeiter setzen, unumwunden zugeben.

Jeremia faßt das Verhältnis Jahwes zu seinem Volke noch glühender als Hosea unter dem ethischen Gesichtspunkt einer Liebesgemeinschaft 2, 2; 12, 7; 31, 3, aber seine Gottesvorstellung ist universaler als die des Hosea (S. 179 f.), Jahwe ist schon der Lenker der Geschicke der Völker, er ruft die Skythen von fern her zum Strafgericht über Israel 5, 15 ff., das weite Meer ist ein Zeugnis seiner Macht 5, 22. Welche Vorstellungen sich Jeremia von einer Wohnung der Gottheit macht, lehrt 23, 23 f.:

23, האלהי מִקָּרֹב אני נ׳ י׳ ולא אלהי מֵרָחֹק .

„kann sich jemand verstecken in Schlupfwinkeln, daß ich ihn nicht sähe? wie? fülle ich nicht Himmel und Erde an?“ 24.

An Stelle der Frageform von V. 23 findet sich in mehreren Übersetzungen (LXX Peš Theod.) eine Aussage: „Ich bin ein Gott in der Nähe und nicht ein Gott aus der Ferne“. Dieses Schwanken findet sich auch bei den modernen Exegeten: Giesebrecht hält MT für eine absichtliche Textänderung auf Grund dessen, daß das Judentum keinen nahen Gott kennt,

und übersetzt demnach nach der LXX etc. den Vers als Aussage. Duhm verwirft diese Auffassung mit sichtlichen Zeichen der Entrüstung und schließt sich MT an: „Jahwe gehört nicht zu den lokalen Göttern, die nur auf kurze Distanz sehen und wirken . . . Jahwe ist ein Gott aus der Ferne und merkt alles, was im Lande geschieht.“ Rothstein (bei Kautzsch) hält die Mitte zwischen beiden, indem er übersetzt: „Bin ich denn ein Gott (nur) in der Nähe und nicht ein Gott (auch) in der Ferne?“ Jede Fassung läßt sich textlich rechtfertigen [1]). Auch Cornill hält sich an MT: „Bin ich etwa ein Gott aus der Nähe, sagt Jahwe, und nicht vielmehr ein Gott aus der Ferne?“ D. h. Jahwe ist nicht ein Gott für den ersten besten, sondern es ist ein seltenes Glück und eine hohe Gnade, Jahwes Prophet zu sein. So ähnlich faßte schon Hieronymus den Vers, es fragt sich aber doch, ob da nicht etwas zu viel hineingelegt ist, ob wir das aus den schlichten Worten herauslesen können. Mir scheint aus V. 24 hervorzugehn, daß Nähe und Ferne hier keine gegensätzlichen, sondern sich ergänzende Begriffe sind, ähnlich wie Rothstein das Verhältnis beider auffaßt.

Der Vers 24 hebt die Pointe scharf und klar hervor, nämlich, daß für Gott nichts unerreichbar ist, und daß seine Wirkungen überall hindringen. Es offenbart sich hier in Jeremia das Ringen eines religiösen Gemütes dem Begriffe der Allgegenwart entgegen. Auf solcher Höhe forscht man nicht mehr nach einer besonderen Wohnung der Gottheit [2]).

Die Ausbeute, die wir aus den Schriften der älteren Propheten für die Beantwortung der uns interessierenden Frage gewinnen, ist, soweit die Vorstellungen der Propheten selbst in Betracht kommen, höchst gering, dazu sind die einzelnen Andeutungen unter sich so widersprechend, daß wir zu dem Schlusse gezwungen sind: für die Propheten war die Wohnung Jahwes überhaupt kein religiöses Problem, das sie irgendwie beschäftigt hätte. Und das ist auch durchaus begreiflich und natürlich, denn der Gott der alten Propheten war ein sittlicher Gott, ihr Interesse am Jahwekultus war ein sittlich motiviertes. Auf dieser Stufe hat aber die Frage nach einer lokal begrenzten Wohnung der Gottheit keinen Platz mehr.

Wenn sich gleichwohl gelegentliche Äußerungen, eine Wohnung Jahwes betreffend, finden, so sind sie in das Gebiet der

---

[1]) Daß disjunktive Fragen nicht notwendig immer einen Gegensatz auszudrücken brauchen, s. bei Gesen. Kautzsch [26] 150 h.

[2]) Bezüglich der Echtheitsfrage dieser Verse, die von Duhm dem Jeremia abgesprochen werden, verweise ich auf Cornill S. 266 und 271 f.

Rhetorik oder der Poesie zu verweisen, hie und da werden wir wohl auch mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß sich die Propheten in einzelnen Punkten noch nicht völlig von der Anschauungswelt des Volkes emanzipiert hatten. Wertvoller sind uns aber derartige gelegentliche Äußerungen als Fingerzeige für die Denkweise des Volkes, und in dieser Hinsicht können wir feststellen, daß nach Ausweis der Prophetenschriften im Volke die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Tempel überaus lebendig war, daß vor allen Dingen jener Gedanke, daß der inmitten von Jerusalem und dem Zion wohnende Jahwe die ewige Unverletzbarkeit des Zion und der Stadt gewährleiste, bis in die höchsten Kreise des Volkes hinauf als ein Zentraldogma geachtet und geglaubt wurde[1]). Eine Geringachtung oder Bekämpfung dieses Dogmas wurde als Hochverrat mit dem Tode bestraft, wie das Beispiel des Uria ben Šemaja zeigt Jer 26, 11. 20. Gleichzeitig aber ist zu konstatieren, daß im Volke auch schon der Glaube an Jahwes Wohnen im Himmel in gleicher Lebendigkeit, unausgeglichen daneben existiert hat.

14. Die volkstümliche und die prophetische Form stellen zwei Stufen der israelitischen Religion dar, die man scharf auseinanderhalten muß. Die Prophetie hat freilich die Aufgabe, auf das Denken des Volkes in aufbauendem Sinne einzuwirken, aber die Erfahrung lehrt, daß in den meisten Punkten die prophetischen Anschauungen nur auf die Gebildeten und geistig Höherstehenden nachdrücklich wirken konnten, und daß auch in den weniger tiefen Momenten ihrer Weltanschauung das Volk ihnen doch erst ganz allmählich nachkam. Als dritte Stufe religiöser Erkenntnis kommt nun noch hinzu die priesterliche. Diese steht in der Mitte zwischen beiden, und während jene mehr oder weniger spontan entstehn, beruht diese weit mehr auf bewußten Spekulationen, ja Konstruktionen einzelner, und ist an bestimmtere Normen der Entwicklung gebunden. Diese Stufe der israelitischen Frömmigkeit lernen wir nun am besten aus den literarischen Produkten der deuteronomischen Schule kennen. Auch hier werden wir zunächst die deuteronomistischen Anschauungen in Gegensatz stellen gegen den Volksglauben und dann die spezifisch deuteronomistischen Vorstellungen erörtern.

In 1 Kö 8, 14 ff. glaubte man meist zwei sich bekämpfende Richtungen innerhalb Ds zu erkennen, von denen die eine Jahwes

[1]) Ebenso glaubten in den ersten christlichen Jahrhunderten die Bewohner von Edessa an die Unverletzlichkeit ihrer Stadt auf Grund einer brieflichen Zusicherung Jesu an den Abgar Ukama von Edessa.

Wohnung im Tempel, die andere im Himmel suchte (cf. Benzinger, Die Bücher der Könige S. 60f.). Es ist nämlich längst aufgefallen, daß der Vers 27: „Wohnt Gott wirklich mit den Menschen (der Zusatz את־האדם nach LXX und 2 Chr 6, 18) auf der Erde? Siehe, der Himmel und der Himmel Himmel fassen ihn nicht, geschweige denn dieses Haus, das ich gebaut habe“, den Zusammenhang zwischen V. 26 und 28 stört, daß außerdem die geflissentliche Hervorhebung, daß sich Jahwe im Himmel befindet (nach V. 27 noch V. 30. 32. 34. 36. 39. 43. 45. 49), sich sehr künstlich ausnimmt und durch nichts motiviert, auch in D sonst ohne Beispiel ist. Auch auf die so nachdrückliche Gegenüberstellung des irdischen Tempels, wo Salomo und das Volk beten, und des Himmels, wo Jahwe thront und erhört, treffen diese Bemerkungen zu. Man hat daher aus dieser nachdrücklichen Hervorhebung der Himmelswohnung mit Recht auf eine Polemik geschlossen gegen Anschauungen, die Jahwe innerhalb des Tempels räumlich wohnend dachten. Nur darf man die Vertreter dieser Anschauungen m. E. nicht in älteren Kreisen Ds selber suchen, sondern muß sie im Volke annehmen, denn auch in den älteren Schichten von D finden wir diese Vorstellung nicht (s. unten). Sowohl der ursprüngliche Text in 1 Kö 8 wie die Zusätze tragen deutlich das Gepräge von D an sich, es wird sich in letzteren also wohl um Zusätze aus deuteronomistischen Kreisen handeln, die ein Interesse daran hatten, die allzu massiven Anschauungen des Volkes zu bekämpfen. Eine Mutmaßung über die Zeit der Einfügung dieser Zusätze s. Abschn. VI Kap. 7.

Ein zweites Stück, in dem sich eine Art von Polemik gegen volkstümliche Vorstellungen in D findet, haben wir in 1 Kö 8, 9 (cf. auch Dt 10, 1—5), wo die Lade Jahwes ihres repräsentativen Charakters entkleidet wird. Die Nachdrücklichkeit, mit der D hier hervorhebt, daß sich in ihr nichts als die Gesetzestafeln befänden, erregt doch sehr stark den Verdacht, daß anders geartete populäre Anschauungen dadurch entkräftet werden sollen. Dadurch, daß D 1 Kö 8, 9 zwischen die Erzählungen von dem Transport der Lade in das Allerheiligste und dem Einzuge Jahwes in den Tempel einschiebt, will er die alte Gleichsetzung von Lade und Jahwe verhüten. Hätte D selbst noch an der Wohnung Jahwes im Tempel festgehalten, so würde er sich wohl nicht so bemüht haben, die wichtigste Stütze dieser Anschauung zu beseitigen; daher bekämpft D hier zugleich mit der falschen Ansicht über den Inhalt der Lade auch die falsche Meinung über die Wohnung Gottes.

Die priesterlichen Kreise, wie sie uns in D entgegentreten,

stehen also den populären Anschauungen darin fern, daß keine Spur darauf hindeutet, daß nach D Jahwe wirklich und leibhaftig im Tempel gewohnt habe. Dagegen bedienen sich die Deuteronomisten aber einer Ausdrucksweise, die uns zunächst etwas befremdet und künstlich anmutet, nämlich der Formel, daß Jahwe seinen Namen im Tempel wohnen läßt. Die Formel ist, wie Stade nachgewiesen hat, spezifisch deuteronomisch. Aber die Behauptung Stades, daß sie nur in sekundären Schichten und Einschaltungen zu finden sei (Gesch. Israels II S. 247 Anm. 2), wird durch den literarkritischen Befund nicht bestätigt und ist auch an sich recht unwahrscheinlich.

Zunächst der literarkritische Nachweis: Der Ausdruck, Jahwe hat die Stätte, Jerusalem und den Tempel, erwählt, um seinen Namen dorthinein zu versetzen לשׂום את שמו שם, findet sich schon Dt 12, 5 und 21. Dieses Kapitel enthält das eigentliche deuteronomische Grundgesetz und stand nach allgemeinem Urteile am Anfange des sogenannten Urdeuteronomiums (D^1), d. h. jenes Gesetzbuches, das von Josia in Juda eingeführt wurde. Wird es nun auch der Literarkritik schwerlich jemals gelingen, das Urdeuteronomium aus dem allgemeinen, mit D bezeichneten, Schriftwerk mit all seinen späteren Ergänzungen und Einschaltungen, die sich um D^1 herumkrystallisiert haben, restlos herauszuschälen, und ist im besonderen schon Kap. 12 zweifellos nicht einheitlich, so ist man doch im allgemeinen — nach Ausweis der modernen Kommentare — darüber einig, daß die Verse 13f.; 17—31, oder zum mindesten bis 27, zum Grundstocke gehören, und es läßt sich nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit begründen, daß die betreffenden Worte in V. 21 einen Zusatz darstellen; V. 5 mag vielleicht einer späteren Schicht angehören.

Dt 14,24 findet sich dieselbe Phrase innerhalb D^1. Giesebrecht (Die alttest. Schätzung des Gottesnamens, 1901, S. 35) hält hier freilich ihre Einschaltung für wahrscheinlich, weil eine höchst lästige Schachtelung der Sätze vorliege, und weil in 14, 23 derselbe Satz, aber mit der Wurzel שכן, vorkommt — übrigens hat LXX für beide Verba das Wort ἐπικληθῆναι, das laut Konkordanz sowohl für שום wie für שכן gebraucht wird. Eine gewisse Stereotypie im Sprachgebrauche gehört nun aber zur schriftstellerischen Eigenart von D, die uns deshalb breit und weitschweifig anmutet. Wir haben hier eine der sogenannten „deuteronomischen Formeln", die sich sehr häufig in den Fluß der Rede einschieben und dann leicht den Eindruck einer überflüssigen Schachtelung erwecken.

In dem deuteronomischen Rahmen der Königsbücher finden wir die Phrase 1 Kö 9, 3 in einem nachexilischen Stück, das nach V. 8 die Zerstörung des Tempels voraussetzt, und 1 Kö 14, 21 innerhalb der bekannten Einleitungsformel des vorexilischen Redaktors.[1]) Ob hier die Worte Zusatz sind, läßt sich schlechterdings nicht feststellen; daß Stade und Schwally sie dafür halten (SBOT), hängt wohl mit ihrer ganzen Position zusammen (s. oben); eine Begründung findet sich in den Noten nicht vor.

Als sekundär lassen sich wahrscheinlich machen 2 Kö 21, 4, welcher Vers den Inhalt von V. 7 verallgemeinernd vorwegnimmt; V. 7 aber gehört zu dem in sich zusammenhängenden Abschnitt, der die Verse 5. 7—15 umfaßt und in V. 8 und 13 auf das Exil zurückzublicken scheint. Auch 1 Kö 11, 36 scheint zu einem Nachtrage zur Prophetenlegende von Ahia von Silo zu gehören.

Die Phrase המקום אשר יבחר יהוה לשכן את שמו שם findet sich Dt 12, 11; 14, 23; 16, 2. 6. 11; 26, 2 (und Neh 1, 9, ähnlich Esr 6, 12 und Jer 7, 12 und Ψ 74, 7 משכן שמך in Parallele zu מקדש), Dt 12, 5 findet sich לשכנו (so nach LXX zu lesen) neben לשום. Wir haben auch hier eine ganz bestimmte deuteronomische Formel, die in den verschiedensten Zusammenhängen wiederkehrt.

Dt 12, 11 gehört nach Bertholet zu D^2 (s. S. 38 seines Kommentars, wonach der Verfasser von 12, 8—12 derselbe ist wie der von Kap. 1—4, 8), einer noch vorexilischen Schicht von D (ebenda S. XXIII und XXIV), nach Steuernagels Bezeichnung zu Pl (entstanden vor 621 s. S. XII seines Kommentars). 14, 23; 16, 2. 6 und 11 und 26, 2 gehören nach Bertholet zu D^1, nach Steuernagel zu Sg, einer kurz nach 700 entstandenen Schicht (s. S. XI f.). Die von Giesebrecht (a. a. O. S. 35) gerügte Wiederholung der Wendung in 16, 6 dürfte hier durch den Gegensatz zu באחד שעריך durchaus gerechtfertigt sein. Die Formel findet sich also durchweg in einem als vorexilisch unverdächtigen Zusammenhange. Den Beweis zu erbringen, daß sie überall auf späterer Einarbeitung beruhe, dürfte auch bei gutem Willen schwerlich gelingen. Jer 7, 12 wird von Duhm den Bearbeitern zugewiesen, selbst Giesebrecht hegt Bedenken gegen seine Echtheit (Schätzung des Gottesnamens S. 35 f., nicht in seinem Kommentar), Cornill dagegen hält die Echtheit

[1]) Nach Giesebrecht a. a. O. S. 34 soll der Vers eine ganz späte legendarische Erzählung sein; mir scheint, daß diese Bemerkung Gs auf Verwechslung mit irgendeiner anderen Stelle beruht.

dieser Phrase bei Jeremia für wahrscheinlich S. 95[1]). Ich glaube nicht, daß Kap. 7 in seiner heutigen Form von Jeremia stammt.

Die Phrase בנה בית להיות שֵׁם יהוה שָׁם findet sich 1 Kö 8, 16 (nach LXX mit dem Zusatze ואבחר בירושלים להיות שמי שם), ähnlich 8, 29: Die Stätte, von der Gott sprach: יהיה שמי שם und 2 Kö 23, 27 (in der Chronik findet sich die Phrase II 6, 5 f.; 7, 16; 33, 4).

Die Stellen gehören sämtlich zu D; die Weiherede Salomos ist zusammengesetzt aus D^1 (vorexilisch) und D^2 (nachexilisch), die im einzelnen oft nicht genau geschieden werden können, D^1 bildet den Grundstock, D^2 spätere Einarbeitungen. Für die nähere Umgebung von 8, 16 ergeben sich von vornherein keine Anzeichen von D^2; 8, 29 sieht so aus, als wäre er zu einer Zeit geschrieben, wo man noch nicht daran dachte, daß der Tempel dereinst in Trümmern liegen könnte. Dagegen ist 2 Kö 23, 27 deutlich nachexilisch.

Endlich steht der geläufige Ausdruck: „dem Namen Jahwes ein Haus bauen“ 1 Kö 3, 2; 5, 17. 19; 8, 17—20. 44. 48; 2 Sam 7, 13 (in der Chronik I 22, 7. 10. 19; 28, 3; 29, 16; II 1, 18; 6, 8 bis 10. 34. 38) ebenfalls nur an deuteronomischen Stellen.

Davon sind sicher nachexilisch nur 8, 44. 48, wo von der, normalerweise erst im Exil üblich gewordenen Ḳibla nach Jerusalem die Rede ist. Dagegen dürfte der bekannte Einschub V. 13 in 2 Sam 7 wegen des וכוננתי את כסא ממלכתו עד עולם noch aus vorexilischer Zeit datieren. Die Verse 8, 17—20 schauen auf 2 Sam 7, 13 zurück, es ist zu vermuten, daß beide Stücke in einem unmittelbaren Zusammenhange miteinander stehen und einen gemeinsamen Verfasser haben. Auch 5, 17 und 19 setzen 2 Sam 7, 13 voraus; ob sie, ebenso wie 3, 2, vor- oder nachexilisch sind, läßt sich nicht feststellen. 1 Kö 9, 7 steht הבית אשר הקדשתי לשמי (2 Chr 7, 20) offenbar in nachexilischem Zusammenhange.

Der literarkritische Nachweis spricht also nicht zugunsten der Stadeschen These, daß unsere Phrase erst den nachexilischen Schichten innerhalb D angehöre, wohl aber ist richtig, daß sie dem ganz bestimmten Sprachgebrauch Ds eignet. Es erhebt sich nun die Frage: Haben die Deuteronomisten diese Ausdrucksweise zu einem ganz bestimmten Zwecke selber

[1]) Vgl. auch Bötticher, Das Verhältn. des Dt's zu 2 Kö 22. 23 u. z. Prophetie Jer. 1906 S. 74 f., der für den Gebrauch deuteron. Formeln durch Jeremia eine Erklärung bringt.

geschaffen oder haben sie ihn nur als für ihre Sonderzwecke besonders geeignet aus älterer volkstümlicher Phraseologie entnommen? Eine Antwort auf diese Frage ist auf dem Wege rein literarkritischer Untersuchung nicht zu gewinnen, da ja die Phrase sich nur in D findet — die Stelle Ex 20, 25 (E) כל המקום אשר אזכיר את שמי kann nicht in Betracht kommen, da hier von einem Wohnen des Namens Jahwes nicht die Rede ist —, wir müssen die Lösung der Frage also auf einem anderen Wege zu erreichen suchen.

Nach Stade (Gesch. Isr. II S. 247 und Altt. Theol. § 138 S. 319) haben die Deuteronomisten diesen Ausdruck absichtlich gewählt, um die volkstümliche Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Tempel zu bekämpfen. Der Ausdruck besage nicht weniger oder mehr als 1 Kö 9, 3, daß nämlich Jahwe alle Zeit dem Tempel und seinem Kultus seine göttliche Aufmerksamkeit zuwenden werde. Die Phrase selber sei nur eine Abwandlung der älteren Phrase, wonach „jemandes Name über einem Gegenstande genannt“ (1 Kö 8, 43; Jer 7, 10 ff.), d. h. dem Träger dieses Namens das Eigentumsrecht über den betreffenden Gegenstand zugestanden wird. Gegen diese Erklärung Stades macht Giesebrecht (a. a. O. S. 38 ff.) mit Recht geltend, daß dann die Deuteronomisten einen durchaus irreführenden Ausdruck gewählt hätten. Mit dem Ausdruck: „Jahwes Name wohnt im Tempel“ wird kein verständiger Israelit die Vorstellung verbunden haben, daß der im Himmel oder sonst irgendwo wohnende Jahwe von dorther seine Augen auf den Tempel gerichtet hält.

Smend gibt die Auskunft, daß mit obiger Phrase die Legitimität der Kultstätte auf dem Zion sichergestellt werden solle (Stud. u. Kritiken 1884 S. 692 und Alttest. Religionsgesch. S. 277 Anm. 1). Der Ausdruck bedeute nichts anderes, als daß Jahwe die Anrufung seines Namens im Tempel annehmen wolle, woraus sich dann weiter ergäbe, der Name Jahwes sei der im Kultus gegenwärtige Gott. Aber auch bei dieser Erklärung ist nicht zu leugnen, daß der Sinn erst durch das Hinzukommen aller möglichen Reflexionen zu dem einfachen Wortlaute gewonnen wird.

Wir müssen uns, um die Phrase zu verstehen, vergegenwärtigen, daß in der Wertung des Namens eines Dinges zwischen der Moderne und dem Altertume ein himmelweiter Unterschied besteht. Es wird uns sehr schwer, uns von dem überaus intimen Zusammenhange von dem Ding und seinem Namen, der das ganze Altertum beherrscht, eine richtige Vorstellung zu machen. Während wir Sache und Namen in einen scharfen Gegensatz setzen, auf ersteren allen, auf letzteren gar keinen Wert legen, s

im Altertume der Name etwas, das zum Wesen der benannten Sache unmittelbar hinzugehört. Ich verweise des weiteren zu dieser Frage auf das Kapitel: „Der Menschheitsglaube in bezug auf Wesen und Macht der Namen“ bei Giesebrecht a.a.O. S. 68 ff.

Nach ägyptischer Lehre gehört der Name mit zu den sechs Elementen, aus denen der menschliche Organismus zusammengesetzt ist (S. 150). Etwas Ähnliches findet sich auch bei vielen Völkern des Altertums, wie auch bei manchen modernen Naturvölkern, s. dazu die Belege bei Giesebrecht a. a. O. S. 75 und 79. Auch in der hebräischen Welt finden wir vielfache Anzeichen dafür, daß ähnlich wie das Panim (cf. S. 31 f.) und in späterer Zeit der Geist und der Bote Jahwes, auch der **Name** als ein fast selbständiges Wesen angesehen wurde. So warnt Jahwe das Volk Ex 23, 21 (JE), sich dem Engel, den Jahwe ihnen voranschickt, zu widersetzen, denn שמי בקרבו. Jahwe also bleibt auf dem Gottesberge zurück, aber seinen Namen entsendet er in seinem Boten. Der Name Jahwes ist hier das wichtigere gegenüber dem Boten, gewissermaßen dasjenige, was den Boten erst legitimiert und die Gehorsamspflicht gegen ihn begründet. Ähnlich heißt es Jes 30, 27: Jahwes Name kommt von fern herei zum Entscheidungskampfe gegen die Assyrer. Dem Namen werden hier Eigenschaften zugeschrieben, die eigentlich nur der Gottheit selber zukommen. Gott selbst bleibt in der Ferne, dort, wo sein Hauptsitz ist, in der Zeit, da diese Vorstellung noch lebendig war, wohl der Sinai, und sendet von dort seinen Repräsentanten, den Namen; für Jesaia verbindet sich offenbar mit dem Worte מרחק eine unserem „Transcendenz“ ähnliche Vorstellung [1]).

Mit Ψ 75, 2: „Wir danken dir Gott, וקרוב שמך“ ist nicht viel anzufangen, da die Lesart der LXX *καὶ ἐπικαλεσόμεθα τὸ ὄνομά σου* eine Form von קרא, vielleicht קֹרְאֵי oder קָרָאנוּ (geschrieben קרי oder קרנו ב'') voraussetzt, und der Text auch sonst schwerlich in Ordnung ist.

Der Name gehört zu den Dingen, die zwischen Gott und Menschen vermitteln; kennt der Mensch erst mal den Namen eines Gottes, dann hat er damit auch den Gott gewonnen. Die Gottheit hat daher unter Umständen ein Interesse daran, ihren Namen zu verbergen, z. B. Gen 32, 30; Ri 13, 17 f., da sie sonst in eine gewisse Art von Abhängigkeit von den Menschen gerät. Das Aus-

[1]) In dieselbe Vorstellungswelt gehören wohl auch die von Giesebrecht S. 121 f. angeführten „Genien der Götter“ in der römischen Mythologie, so war ein Tempel des Jupiter laut Stiftungsurkunde Jovis Genio geweiht, ähnlich war die Juno Deae Diae der weibliche Genius der Göttin Dia u. a.

sprechen des Namens einer Gottheit zieht diese an. Die Wurzeln dieser fast allen naiven Religionen gemeinsamen Vorstellungen liegen im Polytheismus; will ein Mensch einem bestimmten Gotte eine Opfergabe darbringen, so ruft er die betreffende Gottheit mit Namen herbei. Dabei heißt es aber vorsichtig sein und ja den richtigen Namen ausrufen, denn es gibt auch schadenbringende Gottheiten, die man zu seinem eigenen Unheil heranrufen könnte. Es ist deshalb sehr mißlich, den Namen dieser unheimlichen Dämonen auszusprechen, und so gibt es überall Namentabus, Verbote, gewisse schädliche Dämonen zu nennen. Hierin dürfte wohl der psychologische Grund für die Scheu liegen, die man gewissen Namen entgegenbringt, und für die Bedeutung, die der Name überhaupt in den antiken Religionen hat. Genauer und eingehender durchgeführt sind diese Untersuchungen von Giesebrecht a. a. O., Nyrop, Navnets magt, Kopenhagen 1887 (eine Inhaltsangabe davon findet man bei Giesebrecht S. 69 ff.) und Frhr. von Andrian im Correspondenzblatt der deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, XXIII. Jahrgang Oct. 1896, S. 109 bis 129 (im Auszuge bei Giesebrecht S. 76—82), vgl. ferner Heitmüller, Im Namen Jesu 1903, B. Jacob, Im Namen Gottes 1903, Brandt in Theol. Tijds. 1904, 255—288. Stade, Theologie § 25, 1.

Läßt sich also die Phrase, daß Jahwes Name im Tempel wohnt, religionsgeschichtlich begreifen als der einer größeren Gruppe von Völkern gemeinsamen Vorstellungswelt entstammend, so ist es im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß D diesen Ausdruck geprägt haben sollte. D hat vielmehr diesen volkstümlichen Ausdruck gewählt, weil er gut zu seinen Anschauungen paßte. Für D stand der Tempel im Mittelpunkte seines religiösen Interesses, der Tempel auf dem Zion wurde durch die Bestrebungen der Deuteronomisten zur einzigen legitimen Kultstätte des ganzen Jahwedienstes, angeblich, weil Jahwe selber sie sich erwählt hatte Dt 12, 14—18; 14, 26 u. s. w. Nach alter Anschauung ist aber die Stätte, die sich Jahwe erwählt, eine heilige Stätte, hier wohnt Jahwe. Und so dachte das Volk auch vom Tempel. Die deuteronomischen Kreise hätten nun allerdings wohl ein Interesse daran gehabt, das Volk in diesem Glauben zu belassen, denn dieser Volksglaube wäre eine wertvolle Stütze für die Prätensionen der deuteronomistischen Kreise gewesen. Wir dürfen aber dabei nicht vergessen, daß inzwischen die großen Propheten gewirkt haben, deren reiner Gottesbegriff eine so lokale Beschränktheit der Gottheit, zumal in dem dunklen Hinterraum eines Gebäudes, ausschloß, und es ist doch wohl als selbstverständlich anzunehmen, daß es in Juda und Jerusalem auch einflußreiche Kreise gab, an

denen die prophetische Wirksamkeit nicht gänzlich ohne Eindruck vorübergerauscht war. Die Deuteronomisten fanden nun in der alten Phrase ein willkommenes Mittel, beiden Anschauungen gerecht zu werden und beide Kreise für sich zu gewinnen. Durch die geflissentliche Betonung, daß nur der Name Jahwes im Tempel wohne, wurde der Gedanke ausgeschlossen, daß Jahwe selber leibhaftig im Tempel zu finden sei, andrerseits aber wurde durch das Wohnen eines Repräsentanten der Gottheit im Tempel die alte Forderung erfüllt, daß man die im Tempel verehrte Gottheit dort auch antreffe.

Der terminus Name Gottes wird in dieser Zeit schon etwas Schillerndes gehabt haben, manche mochten ihn noch in seiner alten Bedeutung als ein Stück des Wesens oder als Repräsentanten der Gottheit durchfühlen, andere mochten den Ausdruck schon anders, sagen wir nach damaligen Anschauungen „moderner" auffassen. Mehrfach können wir noch erkennen, daß der Ausdruck שם יהוה schon so viel wie Ehre, Ruhm Jahwes bezeichnet. so 1 Kö 8, 42; 2 Sam 7, 26; Dt 26, 19; Jer 13, 11; Jes 63, 14; Mal 1, 11 u. a., besonders bei Bitten, die mit den Worten למען שמך an Jahwes Ehre appellieren wie Hes 20, 9. 14; Jer 14, 7. 21 u. v. a. In diesem Sinne erscheint der „Name Jahwes" als der eigentliche Gegenstand der kultischen Verehrung Jahwes im Tempel Ex 20, 24; Hi 1, 21; Ψ 103, 1; 113, 2 u. a. m., dem auch Opfer dargebracht werden.

Die Formel war also gut gewählt als eine Form, in die jeder einen Inhalt nach seinem Gutdünken eingießen konnte. Wir erkennen aber aus ihr, daß die offizielle Religion, wie sie in der priesterlichen Dogmatik zutage tritt, prinzipiell mit der Annahme einer leibhaftigen Gegenwart Gottes im Tempel gebrochen hatte.

15. In der Person des Hesekiel verbindet sich die prophetische und die priesterliche Form altisraelitischer Gotteserkenntnis, freilich steht seinem eigentlichen Wesen die letztere näher als die erstere. Als Priester steht er aber auch den Anschauungen des Volkes näher als seine prophetischen Vorgänger, denn die priesterliche Religion, sofern sie nicht etwa, wie z. B. in Ägypten, als Geheimlehre auftritt, will auf das Volk wirken, sie hat deshalb auch ein gewisses Interesse daran, die populäre Glaubens- und Denkweise zu erhalten und höchstens ein wenig zu normieren und auszugleichen. Dieser reaktionäre Zug des Priestertums hat sich bis in die Gegenwart erhalten. Bei Hesekiel kommt hinzu, daß er im Vergleich zu den älteren Propheten in nur sehr bescheidenem Maße als Dichter zu werten ist, um so

weniger dürfen wir seine in das Gebiet volkstümlicher Anschauungen oder mythologischer Vorstellungen gehörigen Äußerungen als dichterische Einkleidung auffassen.

Für Hesekiel steht die Idee, daß Jahwe der Landesgott Israels und mit engen Banden mit seinem Tempel auf dem Zion verknüpft sei, im Mittelpunkte des religiösen Denkens (s. Stade, Alttest. Theol. § 127, 3 und 128, 1). Wieviel sinnlicher und anthropomorpher seine Gottesvorstellung ist als die seiner großen Vorgänger, zeigt sich in seiner Darstellung der göttlichen Erscheinung, wie sehr er sich auch einer gewissen Zurückhaltung und Umschreibung befleißigt. So redet er nicht von יהוה selber, sondern meist von einem כבוד יהוה, er bedient sich zur Umschreibung der einzelnen Teile der göttlichen Gestalt der Ausdrücke דמות 1, 5. 10. 13. 16. 22. 26; 8, 2; 10, 1. 10. 21. 22 oder מראה 1, 13. 16. 27. 28; 8, 2 (lies nach LXX איש statt אֵשׁ) 8, 4; 10, 22; 40, 3 (hier ist der מלאך יהוה, der Repräsentant Jahwes gemeint, s. Krätzschmar zu 9, 2) 43, 3 oder תבנית 8, 3; 10, 8 oder mehrerer zugleich 1, 26. 28; 10, 1, aber das sind nur Worte, die die plastischen Formen seines Gottesbildes rein äußerlich etwas verhüllen. Zum ersten Male erblickt er den כבוד יהוה am Kanal Kebar in Assyrien Kap. 1, die Erscheinung kommt von Norden her auf ihn zu 4; der Prophet sieht zuerst nur eine von Lichtglanz umgebene Wolke 4, dann aber, je näher sie herankommt, vermag er die einzelnen Teile, aus denen die Erscheinung zusammengesetzt ist, zu unterscheiden: die Kerube, die hier freilich noch nicht als solche bezeichnet sind 5—12 (doch siehe 10, 1 ff.), die feurigen Kohlen 13 f. und die beseelten Räder 15—21, über ihnen das sapphirfarbene Firmament, das den Thron der Gottheit trägt 22—26, und endlich auf dem Throne sitzend Jahwe selbst דמות כמראה אדם, zur Hälfte glänzend wie Glanzerz (עֵין חַשְׁמַל), zur Hälfte in lichte Feuerlohe gehüllt 27 f. Dieselbe Gestalt hat 8, 3 Hüften und Hände (תבנית יד), die den Propheten an die Locke fassen 8, 3, dann freilich schiebt sich die רוח als Führerin Hesekiels ein. Die einzelnen Züge dieses Gemäldes, das sich in der visionären Phantasie des Propheten malte, entstammen zum größten Teile der populären Vorstellungswelt, wie die Gewitterwolke, der Sturmwind (1, 4) und die Sapphirfliese (cf. Ex 24, 10 S. 21), bereichert durch mancherlei Anleihen an die babylonische Mythologie, wie die Keruben, die den göttlichen Thronwagen tragen, mit den Menschen-, Stier-, Löwen- und Adlergesichtern, die Räder mit den Augen (Stade, Theol. § 127, 5, KAT[3] S. 631 f.) u. a.

Die zweite Erscheinung des כבוד יהוה hatte der Prophet in der Biḳʿa von Til Abûb 3, 22 ff. (zum Namen cf. Krätzschmar zu

3, 15). Diese Erscheinung ist der am Kebar der Form nach verschieden, denn Hesekiel unterscheidet späterhin geflissentlich die Erscheinungsform am Kebar und die in der Bik'a; jene erste umfaßte die ganze Herrlichkeit mit dem Thronwagen, die zweite aber nur den כבוד יהוה im engeren Sinne. 8, 4 schaut Hesekiel die Herrlichkeit Jahwes wie in der Talebene und 43, 3 schaut er dieselbe wie damals, als Jahwe erschien, um die Stadt zu vertilgen 8, 4, und sein Gefährt (ומראה הרכב אשר ראיתי LXX Corn. Siegfr. Krätzsch.) glich dem am Kebar. Der in der Bik'a erschienene כבוד יהוה ist also der כבוד im engeren, der am Kebar erschienene der כבוד im weiteren Sinne. Ebenso sagt Hesekiel, nachdem Jahwe den Thronwagen bestiegen hatte 10, 20: Das ist die חיה, unter Jahwe befindlich, die ich am Kebar geschaut hatte. Auch sonst tritt diese Unterscheidung hervor, so versteht Hesekiel unter dem כבוד יהוה die ganze Erscheinung 3, 12; 43, 2 und die auf dem Throne sitzende Gestalt Jahwes 1, 28; 8, 4; 9, 3 (10, 4, wenn echt); 10, 18 f., vielleicht auch 10, 20 (nach Krätzschmars Konjektur) und 11, 22. Nach v. Gall, Die Herrlichkeit Gottes gebraucht Hesekiel den Ausdruck כבוד יהוה nur in dem engeren Sinne (S. 26 f.).

Wenn nun auch dieser Gott Hesekiels dadurch, daß sich seine Macht über die fremden Götter erstreckt, und daß er ihre Geschicke lenkt, daß ihm gegenüber alle übrigen Götter גלולים, שקוצים und אלילים sind, über die Schranken des altisraelitischen Landesgottes weit erhoben ist und dadurch Hesekiel dem Monotheismus sehr nahe steht (s. Stade, Theol. § 127, 4), so genügen doch jene oben angeführten Anzeichen einer Vermenschlichung der Gottheit bei Hesekiel, um die Frage nach einer Wohnung Jahwes nach der Vorstellung des Hesekiel aufzuwerfen, und wir werden erkennen, daß auch in dieser Beziehung Hesekiel den populären Anschauungen weit näher steht als die alten Propheten.

Hesekiel gewährt uns in Kap. 8—11 Einblick in eine Vision, in der er das Gericht über Jerusalem schaut und gleichzeitig Zeuge ist, wie Jahwe — infolge der Verunreinigung des Tempels durch zweierlei Greuel, die in ihm getriebene Abgötterei und die Leichen der Könige (43, 7) — den Tempel und die Stadt verläßt. Der Prophet fühlt sich im Geiste an den Eingang des inneren Tempeltores zu Jerusalem versetzt 8, 3, „dort befand sich die Herrlichkeit des Gottes Israels gleich dem Anblick, den ich hatte in der Talebene“ 4, also ohne den Thronwagen (s. oben).

Nach Krätzschmar deutet das, an sich bei Hesekiel sonst recht farblose, שָׁם V. 4 auf den Aufenthalt Jahwes im Allerheiligsten, da es „schon die Logik erfordert, daß in diesem Stücke, in dem

das Hauptgewicht auf dem nach Vernichtung der Stadt sich vollziehenden Abzuge Jahwes liegt, Jahwe am Anfange desselben an der Stätte vorgeführt wird, die bis dahin sein unausgesetzter Wohnsitz in Jerusalem gewesen ist, um ihn dann allmählich von da seinen Abmarsch nehmen zu lassen". Die Auffassung wird begründet durch 9, 3, wo es heißt, daß sich die Herrlichkeit Jahwes von den Keruben, auf denen sie gewesen war, erhoben habe und an die Schwelle des Hauses getreten sei. Da nun 8, 4 der Kebōd Jahwe nur im engeren Sinne gemeint ist, so folge daraus, daß hier unter den Keruben nicht die Träger des Thronwagens, sondern die Kerube über der Lade gemeint seien. So auch Dav. H. Müller, Ezechielstudien, 1904, S. 26 f. So sehr dieser Sachverhalt auch zugunsten unserer Überzeugung, daß noch Hesekiel Jahwe im Tempel habe wohnen lassen, spräche, so ist die Annahme Kr. s meines Erachtens doch unwahrscheinlich und beruht auf dem Bestreben, alle, auch die kleinsten Widersprüche in der Prophetenschrift auszugleichen. Daß שָׁם hier auf eine im Zusammenhange gar nicht genannte Lokalität gehen soll, ist ebensowenig anzunehmen, wie daß in 8, 4 die Kerube andere seien als die sonst überall gemeinten Kerube am Thronwagen. שָׁם kann nach dem Zusammenhange nur auf V. 3, den Eingang des inneren Tores zurückgehen, was auch jeder unbefangene Leser aus V. 4 entnehmen wird. Ich glaube, wir werden der Sachlage gerechter bei der Konstatierung, daß Hesekiel, so sehr er sich auch bemüht, alle Einzelheiten genau zu berichten, doch oft recht wenig anschaulich schildert. Daß Jahwe, im Allerheiligsten wohnend, über das Tempelgebäude hinausragt (Kr.), ist eine wenig natürliche Vorstellung und auch schwerlich Jes 6 vorausgesetzt. Gerade das Geheimnisvolle der Unsichtbarkeit der im Dunkeln wohnenden Gottheit ist dasjenige, was das religiöse Moment dieser Vorstellung ausmacht.

Jahwe hatte am inneren Tempeltore Aufstellung genommen, um Hesekiel die Greuel zu zeigen, die ihn veranlaßten, den Tempel zu verlassen. Von hier führt den Propheten nicht ein zu ergänzender Geist (Krätzschmar), sondern derselbe Jahwe, der den Propheten am Schopf ergriffen und von Babylon nach Jerusalem geführt hat, in den Vorhöfen des Tempels umher 8, 7. 14. 16. Die דמות כמראה אִישׁ, die die תבנית יד nach dem Propheten ausstreckt 8, 2 f., wird genau in der Weise beschrieben, wie 1, 27 der כבוד יהוה und ist natürlich auch dasselbe Wesen, das Hesekiel in der Biḳʿa gesehn hat 8, 4 (ebenso Joh. Herrmann, Ezechielstudien, Leipzig 1908 S. 15). Also der Gott, der Hesekiel nach Jerusalem

geschleppt hat, ist derselbe, den Hesekiel bei seiner Ankunft am Tempeltore stehn sieht; wie sich der Prophet das vorgestellt hat, erfahren wir nicht.

Mit 9, 3 beginnt nun der eigentliche Auszug Jahwes aus seinem Heiligtum; Jahwes Kabod befindet sich bereits auf der Tempelschwelle, von wo aus er das Strafgericht über Jerusalem leitet. Der Thronwagen steht währenddessen zur Rechten des Tempelhauses, also im Süden, er wartet hier so lange, bis Jahwes Herrlichkeit ihre Gerichte an dem sündigen Volke vollzogen hat.

10, 4 heißt es, daß Jahwe sich noch einmal von den Keruben erhebt zur Schwelle, und daß sich Haus und Vorhof mit der Wolke und dem Glanze Jahwes erfüllt. Dieser Vers schließt aber 9, 3 aus, wo sich Jahwe bereits auf die Schwelle des Tempels gestellt hat, er wird deshalb als Zusatz zu streichen sein (so auch v. Gall a. a. O. S. 30, Krä. z. St., Jahn, Das Buch Ez. auf Grund der LXX hergestellt, Leipzig 1905 und Joh. Herrmann S. 16). Der Zusatz, der nichts als eine Wiederholung von 9, 3 ist, kann leicht von jemandem stammen, der die feine Unterscheidung von der Herrlichkeit Jahwes im weiteren und im engeren Sinne nicht durchfühlte und deshalb die anstößige Vorstellung vermeiden wollte, als habe der Mann in dem Linnenkleide die glühenden Kohlen unter dem Thronsitze, auf welchem Jahwe selber saß, hervorgeholt.

Nachdem das erste Strafgericht an den Bewohnern von Jerusalem vollzogen, besteigt Jahwe den Thronwagen vor den Augen des Propheten und fährt bis zum östlichen Tore, wo das Gefährt haltmacht 10, 18 f. Dieses Haltmachen ist nach dem jetzigen Textbestande dadurch motiviert, daß noch ein neues Strafgericht über 25 Jerusalemiten zu erfolgen hat. Das Kap. 11, in dem dieses Strafgericht geschildert wird, steht aber wahrscheinlich an verkehrter Stelle. 11, 22 f. schildert dann den endgültigen Auszug Jahwes aus der Stadt. Danach ist das Haltmachen am Osttore nicht begründet, vielleicht hängt also dieses Moment mit der Einschaltung des Kap. 11 zusammen — für unsere Frage ist das übrigens ziemlich gleichgültig. Durch das Osttor verläßt die Herrlichkeit Jahwes ihren angestammten Wohnsitz und macht auf dem Berge im Osten der Stadt halt. Damit entschwindet die Gottheit den Blicken des Propheten, denn der im Osten liegende Ölberg schließt den Horizont der Stadt nach dieser Seite hin ab (v. Orelli).

43, 1 ff. schildert dann der Prophet den Wiedereinzug Jahwes in den zukünftig neuerbauten Tempel für immer V. 9. Jahwe kommt wieder vom Osten herbei, wohin er 11, 22 f. verschwunden war, es ist dieselbe Erscheinung wie am Kebar und die Gestalt

auf dem Throne dieselbe wie 8, 4. Die Herrlichkeit Jahwes bezieht sodann den Tempel und, ebenso wie 8, 3 f., erblickt Hesekiel auch dieses Mal vom inneren Vorhofe aus, wie sie das Haus erfüllt 5. Dann vernimmt der Prophet eine Stimme, die zu ihm spricht: „Menschensohn, siehst du die Stätte meines Thrones und die Stätte meiner Fußsohlen, wo ich inmitten der Israeliten nun für immer wohnen will? und nicht sollen die vom Hause Israel ferner meinen heiligen Namen verunehren, sie und ihre Könige, durch ihre Abgötterei und die Leichen ihrer Könige . . ." 43, 6 f. Endlich wird der Prophet an das Osttor geführt, um sich davon zu überzeugen, daß es verschlossen ist 44, 1 f. Dieses Tor soll nämlich für immer für Menschen verschlossen sein, da Jahwe durch dasselbe eingezogen ist und es deshalb heilig und für Menschen unzugänglich geworden ist — ein durchaus antiker Gedanke, der uns in naiverer Form 1 Sam 5, 5 begegnet.

Der Prophet entwirft hier also ein für unsere Zwecke recht deutliches Gemälde davon, wie er sich Jahwes Wohnen im Tempel vorstellt. Die einzelnen Züge des Bildes tragen sehr sinnliches Gepräge, wir finden mehr Vorstellungen, die den Priester, als solche, die den Propheten verraten. Ein prophetisches Moment tritt vielleicht darin zutage, daß er das Ganze in die Form einer Vision kleidet und diese als einen Einblick in den Himmel bezeichnet 1, 1. Darin werden wir einen Fingerzeig haben, daß auch für Hesekiel das Wohnen Jahwes im Himmel eine geläufige, ja die höhere Vorstellung ist, der gegenüber diejenige vom Wohnen im Tempel aber die wichtigere und lebendigere ist. Es ist immerhin auffallend, daß Hesekiel nicht den deuteronomischen Ausdruck vom Wohnen des Namens Jahwes im Tempel aufgenommen hat, während er doch sonst in seinem religiösen Denken von D stark beeinflußt ist.

Auch einige Einzeläußerungen, die neben jenem zusammenhängenden Abschnitte, der den Auszug und Wiedereinzug der Schekina schildert, über die Bedeutung des Tempels bei Hesekiel vorkommen, sind hier zu erörtern. Wenn z. B. Hesekiel 43, 7 von dem מקום כפות רגלי redet, so bedeutet dieser Ausdruck dasselbe, was sonst הדום רגלי יהוה Jahwes Fußschemel genannt wird (Thr 2, 1; 1 Chr 28, 2; Ψ 99, 5; 132, 7; Jes 66, 1). Mit diesem Ausdrucke verbinden sich verschiedene Vorstellungen, so bezeichnet er 1 Chr 28, 2 deutlich die Lade, wie die Parallele ארון ברית יהוה lehrt, ebenso Ψ 132, 7, der eine Episode aus dem Leben Davids zum Inhalte hat — auch ohne daß man nötig hätte, mit Duhm לאביר יעקב in לארונו V. 6 zu verwandeln. Ψ 99, 5 steht הדום רגליו und in dem sonst völlig gleichen Kehrverse V. 9 an der entsprechen-

den Stelle הר קדשי, woraus wir auch auf ein paralleles Verhältnis des einen zum andern schließen dürfen. Thr 2, 1 ist nicht mit Sicherheit zu erkennen, ob unter ה׳ ר׳ die Lade oder nicht wahrscheinlicher der Zion zu verstehen ist S. 201, wie Jes 60, 13 der Ausdruck מקום רגלי. Endlich ist Jes 66, 1 darunter die Erde verstanden im Gegensatz zum Himmel, wo Jahwes Thron ist, ebenso Mt 5, 35; Act 7, 49. Als älteste Bedeutung wird man naturgemäß die auffassen, die die heilige Lade den Fußschemel Jahwes nennt. Diese Benennung muß entstanden sein, als man die ursprüngliche Bedeutung der Lade nicht mehr kannte und auch die strenge Gleichsetzung von Jahwe und Lade nicht mehr durchführte. Man wußte nur, daß beide im Sanktuarium des Tempels zu Hause waren und dachte sich vielleicht Jahwe über der Lade thronend — ohne daß ich damit sagen will, daß die Lade von vornherein ein Götterthron gewesen sei. Da unsere Stelle (43, 7) die älteste ist, so könnte man daraus schließen, daß sie auch jener ältesten Auffassung am nächsten stände, aber Hesekiel nimmt sonst nirgends Notiz von der Lade, weshalb man hier wohl besser an das Tempelhaus denkt[1]).

In der herrlichen Zukunft, die dem wiedervereinten Volke bevorsteht, wird Jahwe eine ברית שלים und eine ברית עולם mit seinem Volke schließen auf Grund dessen, daß sein Heiligtum in ihrer Mitte und seine Wohnung sich über ihnen (עליהם) befindet 37, 26 f. Das עליהם kann nur auf die überragende Lage des Zionstempels über der Stadt gehen — in der messianischen Zeit dachte man sich den Berg Zion seiner hohen Bedeutung entsprechend viel höher als in Wirklichkeit 17, 22; 40, 2 —, und nicht etwa wie z. B. Hitzig wollte, auf die über dem irdischen Tempel befindliche himmlische Wohnung Jahwes — eine dem Hesekiel durchaus fernliegende Vorstellung.

7, 22 nennt Hesekiel den Tempel Jahwes צָפוּן „Kleinod" und stellt als Höhepunkt der Schrecknisse durch die Chaldäer hin, daß sie in ihn eindringen und ihn entweihen werden. Das ganze Buch Hesekiel klingt endlich (48, 35) aus in dem „Kernpunkt des Zukunftsideals" (Krä.): daß Jahwe für alle Zeiten in Jerusalem wohnen werde, dafür bürgt der zukünftige Name der Stadt יהוה שָׁמָּה[2]).

In Hesekiel haben wir einen Mann kennen gelernt, der noch sehr stark in dem volkstümlichen Denken seiner Zeit befangen ist, wenn auch daneben die Wirksamkeit der älteren Propheten

[1]) Es ist das natürlich kein Widerspruch, daß die jüngeren Stellen wie 1 Chr 28, 2 und Ψ 132, 7 die ältere Vorstellung, die ältere Stelle aber eine jüngere Vorstellung enthalten.

[2]) שמה ist als die vollere und feierlichere Form für שם aufzufassen.

nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben war (Stade, Theol. § 127, 2). Für die Entwicklung der späteren jüdischen Theologie ist Hesekiels Buch von eminentem Einflusse gewesen, auf ihn gehen eine große Anzahl religiöser termini zurück, die zum unveräußerlichen Inventar des messianisch-eschatologischen Sprachschatzes gehören, aber auch viele religiöse Gedanken, besonders die Vorstellungen vom Tage Jahwes als Gericht über die Heiden und Weltgericht, u. v. a. (Stade, Theol. § 128, 7). Es ist deshalb von vornherein für wahrscheinlich zu halten, daß der bei Hesekiel zentrale Gedanke von Jahwe im Tempel auch auf das Denken des nachexilischen Judentums bestimmend eingewirkt hat. Daneben wird man aber auch den Einfluß der älteren Propheten, deren geistigerer Gottesbegriff eine derartige räumliche Beschränkung der Gottheit ausschließt, in die Wagschale legen müssen. Wir stehen also im folgenden vor der Aufgabe, zu untersuchen, inwiefern sich der Einfluß dieser beiden Faktoren in den religiösen Anschauungen der nachexilischen Zeit geltend gemacht hat.

16. In recht enger literarischer Abhängigkeit von Hesekiel stehen Klagelieder Kap. 2 und 4 (cf. zu der Abhängigkeit Nägelsbach in Langes Bibelwerk Teil 15 und Löhr in ZATW 1894 S. 46 und 47 f.) Beide Lieder haben die Klage über die Zerstörung Jerusalems zum Inhalt, man sollte also wohl erwarten, daß der hesekielische Zentralgedanke von der durch Jahwes Abzug aus Jerusalem und seinem Tempel geschaffenen Notlage lebhaft zum Ausdruck käme. Dem ist aber nicht so. Der Inhalt der Klage ist weit mehr die soziale Not und der Triumph der Feinde als die Entfernung von Jahwe und das Aufhören des Kultus 2, 6. 7. 9. Was sonst für unsere Frage an Stellen etwa in Betracht käme, wäre 2, 1: „Wie hüllt in Wolken der Herr die Tochter Zion, schleudert vom Himmel auf die Erde die Pracht Israels und gedenkt nicht seines Fußschemels am Zornestage“. Jahwes Fußschemel bedeutet z. T. die Lade, z. T. den Zion oder genauer, das Heiligtum auf dem Zion, z. T. die ganze Erde (cf. S. 199 f.); in diesem Klageliede über Jerusalems Untergang wird man am wahrscheinlichsten an das Heiligtum auf dem Zion denken. Der Ausdruck; „Aus dem Himmel herabschleudern“ wird wegen der Parallele: „In Wolken hüllen“ als bildlicher Ausdruck zu fassen sein, ähnlich wie auch wir den Ausdruck „Aus dem Himmel fallen“ gebrauchen. Die Klage, daß Jahwe seine „Hütte“ (שְׂכּוֹ wird wie Ψ 76, 3 den Tempel bedeuten) zerstört, seinen Festort vernichtet hat V. 6 f., setzt zwar eine weitgehende Würdigung des Tempels voraus, das ist aber in dieser Zeit so gut wie selbstverständlich.

In die Zeit des Exils gehört auch Klag 5, die Ḳina der in Jerusalem Zurückgebliebenen. Auch sie schildern vor allem ihre Notlage auf den Trümmern ihrer Vaterstadt. In V. 16 נפלה עטרת ראשנו wird die „Krone unseres Hauptes“ von manchen (Thenius u. a.) auf den Zion gedeutet, der Ausdruck kann aber auch manches andere bedeuten, wahrscheinlich ist er bildlich zu fassen. In V. 18f.: Unser Herz ist matt geworden „über den Berg Zion, daß er verwüstet ist, Füchse über ihn herschleichen — Du aber (ו Verss.), Jahwe, thronest ewig, dein Thron währet von Geschlecht zu Geschlecht“ sieht Löhr eine Gegenüberstellung der irdischen vergänglichen und der himmlischen ewigen Wohnung Jahwes. Aber abgesehen davon, daß die Ursprünglichkeit des Verses 18 nicht zweifellos ist (s. Budde z. St.), wird V. 19 mehr als ein selbständiges Stück, eine Art Bekenntnis zur Unvergänglichkeit Jahwes in Form einer liturgischen Formel sein wie Ψ 9, 8; 102, 13.

Kann man in Hesekiel den typischen Vertreter einer priesterlichen Form israelitischer Frömmigkeit erblicken, auf der gleichen Linie stehend wie die Deuteronomisten, auch einschließlich der prophetischen Momente seiner Wirksamkeit, so ist Deuterojesaia durch und durch Prophet, der letzte große Prophet des alten Israel, der wohl den höchsten und reinsten Gottesbegriff hat, der auf dem Boden des alten Testaments zu finden ist (Abschn. VI Kap. 8). Eine großartige dichterische Phantasie belebt seine Bilder und Vergleiche, deshalb müssen wir uns mehr als bei den übrigen Propheten hüten, seine Äußerungen zu pressen, um aus ihnen etwa ein System seiner religiösen Weltanschauung heraus zu konstruieren. Man muß sich hüten, den Siegeszug Jahwes durch die wunderbar geebneten Pfade der Wüste 40, 3 f. 10 etwa auf eine Stufe stellen zu wollen mit dem feierlichen Einzug der Schekina in den Tempel bei Hesekiel. Bei Deuterojesaia zieht Jahwe an der Spitze seines Volkes, die beide eng zueinander gegehören, in die Tore Jerusalems ein. Ebenso geht Jahwe auch vor Cyrus her, um ihm die Wege zu ebnen 45, 2. 13. Das heilige Land nennt er 47, 6 Jahwes Erbe. Für Dtrjes ist es nicht, wie für Hesekiel, ein egoistisches Motiv Jahwes, das ihn drängt, seine angestammte Wohnstätte auf dem Zion wieder einzunehmen, aus der er gegen seinen Willen durch die in ihm verübten Greuel vertrieben war Hes 8, 6; 43, 6—9, sondern für Dtrjes war es das Mitleid mit der in Trümmern liegenden Stadt 49, 14—16; 51, 3; 52, 9. Das ist ein Motiv, das Jahwe selbst außerhalb der Tempelidee stellt, er selbst hat kein persönliches Interesse an der Existenz des Zion und Jerusalems, aber um des Volkes willen, das sich unter den Trümmern der Stadt in großer Not befindet, hilft er

zum Wiederaufbau. Aus Mitleid auch kehrt Jahwe nach dem Zion zurück 52, 8, nicht um im Allerheiligsten des Tempels zu verschwinden, sondern um sein armes Volk zu erlösen V. 9, und er bildet Vorhut und Nachtrab zugleich V. 12. Von irgendwelchem Interesse an Jahwes Tempel ist bei Deuterojesaia nichts zu spüren, der Tempel wird mit keiner Silbe erwähnt; nur Affekte der Güte und Barmherzigkeit sind es, die Jahwe zu den unglücklichen Bewohnern der Trümmerstätte hinziehen. Der Ausdruck: „Jahwe kehrt zurück nach Zion" ist also nicht im Sinne Hesekiels empirisch zu deuten, auf erhabenem Throne, getragen von dem Kerubenwagen, sondern im höheren, religiösen Sinne wie Mt 18, 20.

Unter den Juden, die nach dem Edikt des Kyrus nach Jerusalem zurückkehrten, hat die plastische Form der Religiosität des Hesekiel weit mehr den Sieg behalten, als die ideal prophetische des Deuterojesaia. Die Trümmerstätte, die sie in ihrer Heimat vorfanden, war wenig geeignet, den Glauben an den nunmehrigen Anbruch der messianischen Zeit, wie Deuterojesaia mit so flammenden Worten verheißen hatte, in ihnen zu kräftigen und zu beleben. Die Not der Gegenwart entsprach so ganz und gar nicht den kühnen Hoffnungen des Propheten; es lag daher in der Natur der Sache, daß man die Hoffnung weiter in die Zukunft hinausschob. Die Juden haben ihre messianische Hoffnung immer von einer Periode in die andere mit hinübergenommen, alle Enttäuschungen konnten ihre Hoffnungsfreudigkeit auf die Dauer nicht erschüttern; je trostloser die Gegenwart war, in desto glühenderen Farben malte man sich die Zukunft.

In der ersten nachexilischen Zeit knüpfte man die Zukunftshoffnung an zweierlei, nämlich einmal an den Wiedereinzug Jahwes in seinen Tempel und zweitens an das Erscheinen des messianischen Königs. Wie nahe man diesen Zeitpunkt gekommen dachte, geht daraus hervor, daß Haggai (2, 23) und Sacharja (3, 8; 4, 6. 9 f. 14; 6, 10 ff.) in Serubbabel den Messias zu erkennen glaubten. Beide Propheten erachteten es denn auch für ihre dringendste Aufgabe, für die schleunige Inangriffnahme des Tempelbaues zu wirken, denn der Bestand des Tempels war die Voraussetzung des Anbruches der messianischen Zeit. Beide stehen also in viel engerer Beziehung zu Hesekiel als zu Deuterojesaia. Haggai knüpft an eine Teuerung im Lande 1, 5. 6. 10 f., die er nach antiker Anschauung als ein Zeichen von Jahwes Zorn deutet, und zwar darüber, daß der Tempelbau noch immer nicht ernstlich betrieben und dadurch die messianische Zeit, da Jahwe sich verherrlichen werde 1, 8; 2, 6—9, aufgehalten wurde.

Auch Sacharja knüpft an den Bau des Tempels den Anbruch der heiligen Zeit: wenn Jahwe kommt, um in der Mitte seines Volkes zu wohnen 2, 14; 8, 3, dann beginnt das messianische Reich 2, 15 ff.; 8, 4 ff. Der Grundstein zum neuen Tempel war bereits gelegt im September 520. Sacharja erwartet, daß Serubbabel den Schlußstein legen 4, 7, und daß Josua ben Josadak die Oberaufsicht über den Tempel übernehmen werde. Der Tempel wurde 516 vollendet, also bald nach dem Auftreten der beiden Propheten, aber die an ihn geknüpften Hoffnungen blieben aus, Serubbabel wurde nicht messianischer König. Es scheint, daß die persische Regierung von der Verehrung dieses „messianischen Königs" Serubbabel Wind bekommen und ihn deshalb abgerufen oder beseitigt hat. Mit ihm verschwindet das Geschlecht der Davididen aus der Weltgeschichte.

Man schloß aus der noch immer herrschenden Notlage, daß Jahwe noch immer seinen Tempel nicht bezogen habe. Diese aus der Not und Entbehrung erschlossene Annahme herrscht noch zur Zeit des Maleaki. Maleaki begegnet gewissen Stimmungen seiner Landsleute, die durch die immer wieder getäuschten Hoffnungen an Gott irre geworden waren, mit den Worten: „Plötzlich kommt Jahwe, der Herr, den ihr suchet, zu seinem Tempel" und hält ein schweres Läuterungsgericht ab 2, 17; 3, 1 ff. Zu Maleakis Zeit war der Tempel schon wieder eifrig in Gebrauch genommen, ja es hatten sich schon allerlei Schäden eingestellt 1, 11—14; 3, 3 f. 8 ff., die deutlich erkennen lassen, daß die religiöse Begeisterung, die zweifellos der Tempeleinweihung gefolgt war, im Abflauen begriffen war, daß die Spannung und Erwartung der Nähe der großen Zeit schon sehr abgenommen hatte. Maleaki hatte gegen starke skeptische Regungen im Volke anzukämpfen 3, 14 f.

Die Laxheit im Opferkulte könnte man vielleicht daraus erklären, daß die Überzeugung, Jahwe sei ja doch nicht im Tempel, die Juden veranlaßte, die minderwertigeren Tiere für das Jahweopfer zu verwenden. Es scheint aber doch, daß die Erwartung, Jahwe kehre zu seinem Tempel zurück, nicht mehr in dem wörtlichen Sinne verstanden wurde, wie vielleicht noch von Hesekiel. Dafür spricht z. B. die Antithese 3, 7: „Kehrt ihr zu mir zurück, so kehre ich zu euch zurück". Die Worte erhalten eine nähere Erklärung im folgenden: Die Rückkehr zu Jahwe besteht darin, daß die Juden Jahwe nicht mehr betrügen (עקב), dadurch, daß sie die Abgaben und den Zehnten kürzen; und Jahwes Rückkehr besteht darin, daß er die Schleusen des Himmels öffnet und seinen Segen über das Land ausgießt. Also wie das eine, so wird auch das andere im übertragenen Sinne zu deuten sein.

Der Tempel ist das Heiligtum, das Jahwe lieb hat 2, 11. Das Kommen Jahwes ist etwa gleichbedeutend mit dem Beginn des Wohlstandes der zionitischen Gemeinde und weiter mit dem Anbruch der messianischen Heilszeit.

Die wahre Meinung über Jahwes Wohnen im Tempel kommt unverhohlen zum Ausdruck, wenn es gilt, den Bau eines gegnerischen Tempels zu hintertreiben. So schleudert der Prophet in Jes 66, 1 den Samaritanern, die den Bau eines Tempels auf dem Garizim planen (so Duhm und Marti) die Worte entgegen: „Der Himmel ist mein Thron und die Erde mein Fußschemel, was wäre das wohl für ein Haus, das ihr mir bauen könntet, was wäre das wohl für eine Stätte, da ich ruhen könnte“? Der Verfasser dieses Kapitels, Tritojesaia, ist wahrscheinlich ein Zeitgenosse des Verfassers des Buches Maleaki. Aus dieser Zeit, etwa Mitte des fünften Jahrhunderts, wird die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel schon als ein Kampfesmittel benutzt, um die Torheit eines Tempelbaues zu beweisen und die einem solchen zugrundeliegende Idee ad absurdum zu führen. Wir haben hier ein Zeichen, daß man sich des großen Widerspruches zwischen der Tempelvorstellung und der Himmelsvorstellung schon bewußt war. Der Ausdruck „Fußschemel“ bezeichnet hier die ganze Erde. 60, 13 steht מקום רגלי in Parallele mit מקום מקדשי, darin sieht Duhm den „theologischen Vorbehalt, daß Jahwe eigentlich seinen Sitz im Himmel hat, die Erde dagegen nur einen geringen, den niedrigsten Teil von ihm, besitzt.“ Sonst nennt Tritojesaia, der in Anschauungen und Terminologie sich eng an Deuterojesaia anschließt, wenn auch in wenig kongenialer Weise (cf. Duhms Bemerkungen zu 58, 8), übrigens auch von Hesekiel ziemlich stark beeinflußt ist (vgl. z. B. 59, 2 mit Hes 8, 6; 43, 7; Jes 60, 19 f. mit Hes 43, 2 u. a.), gleichwohl den Tempelbezirk „Jahwes Haus“ 56, 5. 7; 60, 7; 66, 20, oder „Jahwes Bethaus“ 56, 7, d. i. ein Haus, wo die Menschen mit ganz besonderer Aussicht auf Erhörung beten, wie in den deuteronomischen Partien von 1 Kö 8. Der Zion ist 56, 7; 65, 11; 66, 20 Jahwes heiliger Berg — 65, 25 bezeichnet הר קדשי freilich das ganze judäische Bergland —, Jerusalem die heilige Stadt 60, 14. 66, 6 ist der Tempel der Ausgangspunkt, von wo aus Jahwe donnernd seinen Feinden heimzahlt, ähnlich wie Am 1, 2; Jo 4, 16, wir haben hier die allbekannte Wendung, die seit dem Deboraliede die hebräische Literatur durchzieht. Daneben thront Jahwe auch im Himmel 63, 15; 57, 15; 58, 4. Tritojesaia ist besonders wertvoll als Beweis dafür, wie weit die Terminologie und die in ihr eigentlich enthaltenen Anschauungen oft auseinander gehn können; er redet vom Tempel als von Jahwes Haus, von

wo Jahwe zur Ausführung seiner Strafgerichte herbeikommt, und doch wirft er den Gedanken, daß der Himmel und Erde umfassende Weltgott in einem Hause wohnen könnte, weit von sich.

In Esra und Nehemia haben wir wieder zwei Vertreter der priesterlichen Form der Religiosität, sofort erkennen wir, daß sie den älteren und volkstümlichen Ideen näher stehen. So begegnet uns Neh 1, 9 die bekannte deuteronomistische Phrase, daß Jahwe seinen Namen im Tempel wohnen läßt, und in den Memoiren des Esra lesen wir in einem (ob echten?) Edikt des Artaxerxes von dem „Gotte Israels, dessen Wohnung in Jerusalem ist“ 7, 15. Wenn Esra betet, so breitet er seine Hände aus zu Jahwe 9, 5, und zwar nach 10, 1 und 6 in der Richtung nach dem Tempel; denn Jerusalem ist nach 9, 8 Jahwes heilige Stätte, und Nehemia wagt nicht, das Hekal des Tempels zu betreten, da ihm das den Tod bringen würde 6, 11. Letzteres hängt mit der Vorstellung, daß Jahwe sich leibhaftig im Tempel befindet, aufs engste zusammen, denn der unmittelbare Anblick Gottes tötet. Wir haben hier also Anschauungen und Praktiken, wie sie in der ersten Königszeit noch unter dem frischen Eindruck der Bedeutung des Tempels als Jahwes Wohnstätte nicht gewissenhafter geübt werden konnten. Daneben aber wird Gott in den Büchern Esra und Nehemia meistens אלהי השמים genannt Esr 1, 2; 5, 12; 6, 9. 10; 7, 12. 21. 23, Neh 1, 4. 5; 2, 4. 20. Diese Gottesbezeichnung findet sich auch sehr häufig bei Daniel, wo, wie auch in Esra und Neh, der geflissentliche Gebrauch dieses Namens einem bestimmten diplomatischen Zwecke dient (s. dazu Abschn. VI Kap. 6). Nach Neh 9, 27 f. erhört Jahwe im Himmel die Gebete seines Volkes, es liegt darin derselbe Gedanke, der in 1 Kö 8 mehrfach das Wort השמים, sowie den Vers 27 einschieben ließ (S. 187).

Wir erkennen aus den Büchern Esra und Nehemia, daß die religiösen Gebräuche und Riten, die die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Allerheiligsten des Tempels zur Voraussetzung haben, noch vorherrschen und mit peinlicher Scheu beobachtet werden, aber die religiösen Vorstellungen, aus denen die Kultuspraxis herausgeboren ist, sind selber neue geworden. Bei Männern wie Esra und Nehemia, von denen wir annehmen dürfen, daß sie sich über den Inhalt ihres religiösen Denkens und Glaubens irgendwie Rechenschaft abgelegt haben, wird die Tempelvorstellung durch die Himmelsvorstellung antiquiert. Die religiösen Sitten sind stabiler als die religiösen Vorstellungen, aber die Sitte beeinflußt andererseits das religiöse Denken der Masse. Wenn so z. B. zur Zeit des Nehemia das Betreten des Hauptraumes des Tempels

als lebensgefährlich galt, und wenn man beim Beten die Ḳibla zum Tempel hin nahm, und wenn der allgemeine Sprachgebrauch Jahwes Namen im Tempel wohnen ließ (so noch häufig in der Chronik), so ist daraus zu schließen, daß es immer noch zahlreiche Kreise gab, die, vielleicht nur instinktmäßig, an der jenen Gebräuchen und Ausdrücken zugrunde liegenden Vorstellung festhielten.

17. Wertvolle Einblicke in das religiöse Denken weiterer Kreise gewähren uns die Psalmen. Sie sind weit mehr als alle übrigen Schriften des Alten Testaments unmittelbar aus dem Volke herausgewachsen, in ihnen kommt auch der Laie zum Worte, hier erkennen wir, wie der Mann aus dem Volke im Alltagsgewande gedacht und gefühlt hat, in den Psalmen pulsiert so recht der religiöse Schlag der Volksseele. Prüfen wir aber die einzelnen Aussagen des Psalters, die unser Problem betreffen, so sehen wir, daß sie durchaus nicht einheitlich sind. So verbindet sich das Partizip יושב teils mit בשמים 2, 4; 123, 1, an letzterer Stelle היושבי, weshalb man an eine alte formelhafte Gottesbezeichnung denken könnte, wie שכני סנה Dt 33, 16 oder הרֹכב בערבות Ψ 68, 5 (S. 72), teils mit בציון 9, 12, ähnlich שֹׁכֵן ירושלם 135, 21. Die alte Formel יושב הכרבים finden wir zweimal 80, 2; 99, 1, einmal heißt Jahwe יושב תהלות ישראל 22, 4. Ähnlich steht es mit היכל (קדש) יהוה, worunter 5, 8; 65, 5; 79, 1; 138, 2 der Tempel, 11, 4; 18, 7 (wegen V. 10); 29, 9 der Himmel, wo sich auch Jahwes Thron befindet 11, 4; 103, 19, verstanden wird, während מהיכלך על ירושלם 68, 30 beides bedeuten kann. Die dieser Ausdrucksweise zugrunde liegende Vorstellung ist die von Jahwe als König oder Richter auf seinem Throne. Auch sonst finden sich beide Vorstellungen häufig in den Psalmen, so wird Jahwes Himmelswohnung bezeugt 14, 2 und 53, 3; 18, 14; 20, 7; 33, 13; 57, 4; 68, 34; 102, 20; 113, 6; 115, 3. 16; 136, 26; 144, 5, wo sich überall das Wort שמים findet, ferner 7, 8; 18, 17; 68, 19; 92, 9; 93, 4; 102, 20; 144, 7, wo מרום steht. Nicht ganz so häufig ist die Rede von Jahwes Wohnen auf dem Zion 24, 3; 26, 8; 43, 3; 65, 2; 74, 2; 76, 3; 84, 8; 99, 2; 132, 13 f. 68, 16 f. heißt es, daß der fruchtbare, vielkuppige Berg Gottes (Sinai) neidisch herabschaut auf den Berg, den Jahwe sich zur Wohnung erkoren und da Jahwe für immer bleiben will (s. S. 68—70), 74, 7 wird der Tempel die Wohnung des Namens Jahwes genannt. Endlich kommt es noch mehrfach vor, daß sich beide Aussagen in einem und demselben Psalme finden, wie 20, 3 neben 7, 14, 2 neben 7[1]), 53, 3 neben 7[1]), 76, 3 neben 9, genau genommen auch 50, 1 f. neben 12, 74, 2 neben 16; 134, 3.

[1]) In V. 7 mit Duhm einen Zusatz, der ein selbständiges Gedicht enthält, zu sehn, ist m. E. nicht nötig.

Wir finden also beide Vorstellungen, die vom Wohnen Jahwes im Tempel und die vom Wohnen im Himmel fast gleichmäßig bezeugt, beide scheinen unbehelligt nebeneinander existiert zu haben, jene vom Wohnen im Himmel vielleicht mehr als theoretisches Dogma, die vom Wohnen im Tempel mehr als praktischer, lebendiger Glaube. Versuchte man, irgendwie beide Vorstellungen miteinander auszugleichen, so sagte man wohl, daß der Zion die Stätte sei, wo der, eigentlich im Himmel befindliche Jahwe unter den Menschen wohnen wolle 68, 16—19 (s. S. 70) und 78, 60 (l. שָׁכַן statt Piel) vom Silonischen Tempel, der später als der Vorläufer des Salomonischen angesehn wurde, oder man sprach vom Zion als der Stätte, die Jahwe vor allen anderen lieb hat 78, 54. 68; 87, 2; 132, 13f.

Auch die Vorstellung, daß Jahwes eigentlicher Wohnsitz in einem himmlischen Hekal sei, der nach Jes 6 halb als Tempel, halb als Königspalast gezeichnet ist (Abschn. VI, Kap. 4), und sich unmittelbar über dem irdischen Tempel, vielleicht in magischer Weise mit diesem verbunden, befände, kann man als eine Art Kompromiß beider Vorstellungen ansehn. Schon aus Gen 28, 12. 17 wissen wir, daß man z. B. die Kultstätte von Bethel als die Stätte ansah, die dem Eingange des Himmels direkt gegenüberliegt; nach Bethel gelangt Jahwe zuerst, wenn er vom Himmel auf die Erde herniedersteigt. Die naive Vorstellung denkt an eine gewaltige Leiter, die vom Himmel bis auf die Erde reicht. Diese Vorstellung scheint dann später auch auf den Zion übertragen zu sein, an den Stellen, wo der היכל קדש sich im Himmel befindet, wird man ihn über dem irdischen Zion zu suchen haben, gewissermaßen als das Urbild des Ziontempels in göttlicher Vollkommenheit. In ihm befinden sich himmlische Wesen, die Jahwes Lob verkünden, die Seraphe Jes 6 oder die בני אֵלִים Ψ 29, 1 f., wie im irdischen Tempel die Sänger und Leviten.

Abgesehn von solchen mehr künstlichen und theoretischen Versuchen, beide Vorstellungen miteinander auszugleichen, erscheint Jahwes Wohnen auf dem Zion als Ausdruck des lebendigen Glaubens. Aber darin sind die Aussagen der Psalmen originell und bezeugen eine Verfeinerung gegenüber der massiveren Vorstellung der früheren Zeit: Nirgends ist — abgesehen von zwei Ausnahmen — mehr die Rede davon, daß Jahwe im Allerheiligsten des Tempels wohnt. Die Ausnahmen sind erstens 28, 2, wo der Beter die Ḳibla nach dem דביר הקדש innehält; diese ganz nebensächliche Anspielung an Jahwes ursprünglichen Sitz darf man wohl als Archaismus auffassen, und zweitens 24, 7—10, wo in liturgischen Formen der Einzug Jahwes in seinen

Tempel gefeiert wird. Dieses Stück, das wahrscheinlich mal ein selbständiges Lied gewesen ist, wird freilich meist auf die Heimkehr der Lade in den Tempel gedeutet (Baethgen u. a., neuerdings auch Gunkel, Ausgew. Psalmen, 2. Aufl. z. St.). Aber wenn dieses Lied auch älter sein kann, als die meisten übrigen Psalmen, so setzen doch die פתחי עולם schon einen längeren Bestand des Tempels voraus und weisen in eine Zeit, in welcher von irgendwelchen Kriegspfaden der Lade zum mindesten nichts mehr bekannt ist. Duhm u. a. denken sich das Lied als Tempelweihlied, vielleicht bei der Wiederweihe nach der Profanierung des Tempels durch Antiochus Epiphanes. Stade denkt — was wohl am wahrscheinlichsten —, an den feierlichen Einzug Jahwes in der messianischen Zeit.

Dagegen zieht sich durch den ganzen Psalter der Gedanke, daß Jahwe auf dem Zion oder in Jerusalem wohnt. Hier ist die Stätte, wo man sich der Gottheit nahe fühlt. Darum beneiden die in der Ferne wohnenden Juden die Bürger von Jerusalem, daß diese in dem unmittelbaren Genusse der משפטי יהוה 48, 12 stehen, womit wohl das Regiment Jahwes im täglichen Leben gemeint ist (Duhm), oder 84, 5. Zwar reicht Jahwes Hand auch in die Ferne, auch die Juden der Diaspora fühlen sich als Bürger des Gottesreiches, aber die Bewohner der „Stadt Gottes“ 46, 5; 48, 2. 9; 87, 3; 101, 8 stehen doch weit mehr unter den Segenswirkungen der Nähe Gottes 87, 2f., durch einen reichen Strom (geistlichen Lebens), der von der Gottesstadt ausgeht, hat der Höchste seine Wohnung geheiligt 46, 5f. (l. nach LXX קדש משכנו עליון). Alle Frevler müssen aus der Gottesstadt ausgerottet werden 101, 8.

Der Zion ist der Ausgangspunkt der Hilfe Jahwes. Wie Jahwe einst vom Sinai herbeikam, um für die Seinen zu streiten (Ri 5 u. a.), so läßt ihn die Sprache der Psalmen vom Zion aus helfen. Denen, die ihn um Schutz anflehen, antwortet er von seinem heiligen Berge aus 3, 5; 14, 7 = 53, 7; von hier kommt der Segen an die Menschen 128, 5; 134, 3. Der Psalmist hebt seine Augen auf zu den Bergen und fragt: Von wo kommt mir Hilfe? 121, 2. Es sind damit wohl die Berge gemeint, auf denen nach Ψ 87, 1 Jahwes „Gründung“ (יסודת יהוה Duhm) liegt.

Dieser Gedanke, daß das Jahwereich in Jerusalem und auf dem Zion seinen Mittelpunkt hat, genügte für das religiöse Bedürfnis der Gemeinde des zweiten Tempels. Damit besaßen die Juden ein wertvolles Äquivalent gegen die Machtmittel anderer Völker; jener Macht lag in ihren Kriegswaffen und Heeren, Israel aber hatte bei sich den lebendigen Gott 20, 8; 76, 7 — ein alter

prophetischer Gedanke, der aber erst populär wurde, als Israel in der Tat keine Kriegsmacht mehr besaß. Lebhafter noch als in der Zeit des Micha und Jeremia herrscht in dieser Epoche der Glaube an die Unvergänglichkeit und Unzerstörbarkeit des Zion, die durch seine Heiligkeit als Lieblingsstätte Jahwes garantiert ist, denn Jahwe ist in ihrer Mitte 46, 3 ff. (בל תמוט) 48, 5; 76, 4. Jahwes Heiligtum ist ebenso unvergänglich wie die Himmelshöhen (l. mit Hitzig u. a. כמרומים) und die Erde 78, 69. Daß hier die Unvergänglichkeit das tertium comparationis ist, zeigt die Gegenüberstellung des untergegangenen Tempels von Silo V. 60 und 67. „Die auf Jahwe vertrauen, sind wie der Berg Zion, der nicht wankt und ewig besteht“ 125, 1 f.

Der Zion mit seinem Tempel und Kultus war das Bindeglied der Judenschaft der ganzen Welt, im Hinblick auf dieses Zentrum fühlten sie sich als eine Gemeinde auch in der Fremde. Daher blickten alle Juden der Diaspora mit großer Sehnsucht nach diesem ihrem nationalen und religiösen Mittelpunkte, und jeder Jude sah es als das höchste Ziel seines Lebens an, einmal dort gewesen zu sein 84, 6; 122, 1. Einige solcher Jerusalempilger aus der Fremde haben Psalmen hinterlassen, in denen diese Sehnsucht nach dem Zion zu ergreifendem Ausdrucke gelangt. So schildert der Psalmist (Ψ 84) die hochgespannten Erwartungen bei der Annäherung an die Stadt, „die lieblichen Wohnungen Jahwes der Heerscharen.“ Der Gedanke, Jahwes Angesicht schauen zu dürfen (lies וְיֵרָאוּ אֶל אלהים בציון und vgl. zu dem Ausdrucke S. 128 Anm. 1), beflügelt ihren Schritt und steigert ihre Kraft 8, es ist ihnen, als wären die unfruchtbaren Täler und Fluren zu Quellen und Bächen geworden 7. Ψ 48 ist charakteristisch dafür, was für Wunder man sich in der Fremde von der Pracht der heiligen Stadt erzählte. Der Dichter, der zum ersten Male Jerusalem besucht, kann sich nicht genug tun, alle Einzelheiten genau zu betrachten, die einzelnen Baulichkeiten und Türmchen zu zählen, um seinen Kindern und Angehörigen in der Fremde eine gründliche Beschreibung von der Stadt zu geben 13 f., und es ist ein glänzendes Zeugnis für die religiöse Spannkraft, die in Jerusalem und am Tempel herrschte, daß die Pilger sich trotz ihrer so hoch gespannten Erwartungen doch in keiner Weise enttäuscht fühlten 9. 11. Der Dichter des Ψ 122 ruft tiefbewegt aus: „Unsere Füße stehen in deinen Toren, Jerusalem“, er kann es kaum fassen, daß ihm dieses Glück, nach dem er sich zeitlebens gesehnt hat, zuteil geworden ist. Alle Juden in Assyrien und Ägypten, Phönizien und Äthiopien fühlen sich dort nur als Ausländer und Fremdlinge, ihre wahre Heimat ist Jerusalem, wo sie als Juden ihr Bürgerrecht haben Ψ 87.

Aber auch die Jerusalemiten selbst sind stolz auf ihren Tempel und lieben ihn 26, 8; 27, 4. Der Dichter des Ψ 42f., der sich in irgendeiner Zwangslage am Hermongebirge befindet, läßt seine Gedanken sehnsuchtsvoll hinüberschweifen nach Jerusalem und nach jenen Zeiten, da er im Gefolge feierlicher Prozessionen zum Tempel zog unter dem Jubel der Feiernden. Bekümmert ruft er aus: „Meine Seele dürstet nach אֶל חַיַּי (so wohl besser mit Duhm für אל חי), wann werde ich wiederkommen und Jahwes Antlitz schauen dürfen (ואראה פני יהוה, cf. S. 128, Anm. 1)?“ Er kann zwar zu Jahwe beten in der Fremde, aber er fühlt sich doch aus seiner persönlichen Gegenwart entrückt. Der Dichter des Ψ 61, der sich am קצה הארץ befindet 3, ruft voll Sehnsucht aus: „Könnte ich doch in deinem Zelte zu Gaste sein für alle Zeiten, mich bergen unter dem Schutze deiner Flügel“ 5. Es klingt das wie ein Wunsch, der sich dem Psalmisten so von ungefähr auf die Lippen drängt, denn der Psalm scheint weniger ein Pilgerlied zu sein als ein Gebet um Schutz für den König. Der Verfasser von Ψ 63 befindet sich in der Fremde in dürrem wasserlosem Lande 2, er kennt aber Jerusalem und hat dort Jahwe geschaut, an seiner Herrlichkeit und Macht sich erbaut 3, daran zehrt er nun sein ganzes Leben lang 5. 6, danach lechzt seine Seele.

Aber in Wahrheit sind auch die Jerusalemiten nur Gäste und Fremdlinge in ihrer Stadt und auf dem Zion, wo der eigentliche Herr Jahwe ist, doch ist es ein großes Glück, bei Jahwe zu Gaste sein zu dürfen 23, 6; 27, 4; 61, 5; 65, 5; 84, 5; 148, 14. Freilich fordert diese Gnade auch ein entsprechendes Äquivalent auf Seite der Menschen, das sind Treue und Gehorsam gegen Gott 15, 1 f., Reinheit der Hände und Unschuld des Herzens 24, 3, dagegen haben Frevler und Spötter kein Anrecht an Jahwes Nähe 5, 5. Es scheint, daß der Ausdruck „Bei Jahwe wohnen“ hier fast die Bedeutung angenommen hat von „Sich an Jahwes Kultus beteiligen“ 27, 4. Diese Bedeutung gleicht sich aber insofern mit dem ursprünglichen Sinne aus, als der Kultus die Vorbedingung ist für die Wohltaten, die die Nähe Jahwes bringt. In gesteigertster Form tritt uns dieser Gedanke Ψ 36, 8 ff. entgegen: In Jahwes Tempel ist man sicher geborgen wie im Schatten seiner Flügel, hier genießt man das Fett des Hauses Jahwes, und mit einem Bach von Wonnen tränkt er sie, hier ist die Quelle des Lebens, in Jahwe erschaut man Licht und Glück.

Zu dieser Würdigung Jerusalems kommen freilich noch eine Reihe von äußerlichen Momenten hinzu, so die Erinnerung an die historischen Taten des Volkes 48, 5 ff.; die Stadt repräsentierte die einstige Größe der Nation, hier auf dem Zion herrschte einst

David, vor ihren Toren scheiterte einst der Sturm des Welteroberers Sanherib. Auch muß der Kultus selbst in der späteren nachexilischen Zeit überaus prachtvoll gewesen sein 26, 8; 27, 4; 42, 5; 96, 6, vielleicht auch 99, 2 f.; man kann sich denken, daß der Hohepriester eine hohe Würde und ein stolzes Gepränge um sich entfaltete, was auf die Menge und besonders die Ausländer gewiß großen Eindruck machte. Durch Entfaltung einer glänzenden Pracht im Kultus dachte man der Größe und Erhabenheit Jahwes gerecht zu werden; es war das ganze Denken und Sinnen der nachexilischen Priesterschaft auf Bereicherung und Vervollkommnung des Gottesdienstes gerichtet, man gedenke z. B. an die Ausgestaltung des ursprünglich recht primitiven Opferrituals, sowie die Entfaltung des liturgischen Teiles des Gottesdienstes durch den Priesterkodex.

Der Hauptfaktor in der Würdigung des heiligen Ortes und der an ihm gefeierten Festlichkeiten war aber doch das Gefühl der Nähe Jahwes. Man empfand bei dem Betreten der heiligen Stätte etwas von dem heiligen ehrfurchtgebietenden Schauer, der auch den Christen beschleicht beim Betreten eines gothischen Domes oder auch einer einfachen Dorfkirche; man steht unter dem Banne der geheimnisvollen Nähe des Göttlichen. Es scheint fast, daß sich diese religiöse Spannung in einer Weise steigern und verdichten konnte, daß mancher fromme Beter in den Tempelhallen einer persönlichen Vision und Audition in den Tempelhallen gewürdigt zu sein glaubte, wie einst Jesaia und Jeremia, 60, 8; 63, 3 (S. 129). Endlich wird der Zion und der heilige Berg fast als Ausdruck für das Reich Gottes in ethisch-religiösem Sinne gebraucht, wie Ψ 15, 1 f.; 23, 6; 24, 3 f.; 52, 10; 65, 5; 69, 10; 87, 1 f. (Jes 57, 13). Ganz geistig gedacht und durchaus nicht irgendwie zu pressen ist der Ausdruck, daß Jahwe heilig über den Lobliedern Israels thront 22, 4 — etwa wie in früheren Zeiten über dem Opferduft.

Aus den Psalmen gewinnen wir den Eindruck, daß die volkstümlichen Anschauungen mit der alten, naiven Form, nach der Jahwe im dunklen Hinterraume des Tempels wohnt, gebrochen haben, und daß die Vorstellung der Himmelswohnung Jahwes durchgedrungen ist. Gleichwohl wird der Zion noch völlig als irdische Wohnstätte Jahwes gewürdigt, auf ihn konzentriert sich das lebhafte Interesse des gesamten Judentums der Welt, hierhin sind die Augen aller Bekenner Jahwes gerichtet, hier ist die Stätte, wo man Gott auf Erden schauen kann, nicht ihn selbst oder sein Panim, aber seinen Kultus, all die Pracht und das Gepränge, das dem höchsten Gotte gebührt, aber nur einen schwachen Ab-

glanz seiner Herrlichkeit und Erhabenheit darstellt. Der offizielle Glaube weiß Jahwe im Himmel, das religiöse Interesse sucht ihn auf dem Zion.

In der **Eschatologie** endlich wird in konsequenter Weiterspinnung der Gedanken Jesaias vom kleinen Rest auf dem Zion der Berg Zion der heilige Berg *κατ' ἐξοχήν* Ψ 2, 6; 48, 2; Jes 56, 7; 63, 18; 66, 20, nach Jes 56, 7 ist der Berg heilig, weil Jahwes Bethaus auf ihm steht. Als heiliger Berg aber überragt er alle Berge der Welt an Höhe Jes 2, 2; Mi 4, 1; Hes 40, 2; Sach 14, 10; Apc. Joh. 21, 10, auf dem dereinst Gott das Weltgericht über alle Völker halten wird Ψ 9, 8 f. 12; Joel 2, 1 f.; Ob 16 f., und um den sich dereinst das neue Reich gruppiert als um seinen Mittelpunkt, den Angelpunkt der ganzen Zukunft der Welt Ψ 14, 7; Joel 4, 17 ff.; Ob 21.

Das Ergebnis unserer Untersuchungen über die Wohnung Jahwes im Tempel möchte ich in folgenden Thesen niederlegen.

1. Name und Bauart des Tempels, sowie Terminologie und Praxis des Kultus setzen voraus, daß Jahwe im Allerheiligsten des Tempels wohnt.

2. Die Tempelidee ist in Israel etwas Neues. Als Muster des Zionstempels sind die alten ägyptischen Tempelbauten anzusehn. Dieser Typus ist durch die Vermittlung der Phönizier z. Z. Salomos nach Jerusalem gekommen.

3. Das leibhaftige Wohnen Jahwes im Tempel ist mithin eine aus dem Auslande importierte, den Israeliten von Haus aus fremde Vorstellung, die aber von den Israeliten rezipiert wurde.

4. Daß diese fremde Idee in weiten Kreisen des israelitischen Volkes heimisch geworden ist, lehren einmal eine geflissentliche Polemik gegen diese Überzeugung (Micha, Jeremia, Deuteronomium) und zweitens gewisse Äußerungen in den Prophetenschriften. Dabei ist aber zu konstatieren, daß der Glaube an Jahwes Himmelswohnung während dieser ganzen Zeit nebenher lebendig war.

5. Von den Propheten bis Deuterojesaia, abgesehn von Hesekiel, wurde die Frage nach einer Wohnung der Gottheit nicht aufgeworfen, ihr geistig-ethischer Gottesbegriff schloß die Annahme einer räumlichen Beschränktheit der Gottheit a priori aus.

6. Die priesterlichen Kreise, besonders die Deuteronomisten und Hesekiel, knüpften an die volkstümlichen Vorstellungen an, suchten diese aber durch geeignete Formeln mit den gereifteren Erkenntnissen der prophetischen Religion auszugleichen und zwischen ihnen zu vermitteln.

7. In nachexilischer Zeit nimmt in demselben Maße, wie die Wertung und peinliche Beobachtung des Tempelrituals wächst,

die massive Form des Glaubens an Jahwes leibhaftiges Wohnen im Tempel allmählich ab und macht einer besonderen Würdigung des Zion als der Lieblings- und Offenbarungsstätte des Himmelsgottes und als des geistigen Mittelpunktes des gesamten Judentums Platz. „Jahwe im Himmel“ war ein dogmatischer Glaubenssatz, „Jahwe im Tempel“ ein religiöses Werturteil.

VI. Jahwe im Himmel.

Bernhard Stade äußert einmal (ZATW 1895 S. 162: „Himmel und Himmel ist nicht immer und überall dasselbe“ und stellt als Zeugen für die Verschiedenheit der sich mit dem Wort „Himmel“ verbindenden Vorstellungen die Stellen Jes 14, 13 ff. und Ψ 104, 2 einander gegenüber. In Jes 14, 13 kommt das Wort Himmel als Ausdruck einer bedeutenden Höhe in Betracht (Stade at. Theol. S. 290), während Ψ 104, 2 der Himmel als ein selbständiger Bereich, als eine Welt für sich neben der Erde gedacht ist. Daneben gibt es noch Stellen, an denen das Wort Himmel fast zur Bezeichnung der Raum- und Zeitlosigkeit gebraucht wird, wie z. B. Ψ 89, 3; 119, 89 (in Parallele mit עולם), endlich ist das Wort rein bildlich oder als eine Art sprichwörtlicher Hyperbel zu fassen in Ausdrücken, wie שַׁתּוּ בשמים פיהם Ψ 73, 9 oder יעלה לשמים שיאו Hi 20, 6. Der Gebrauch des Wortes Himmel im Sinne von Ψ 89, 3 und 119, 89 läßt erkennen, wie die eines abstrakten Denkens unfähigen Geistesmänner des Judentums dem Begriffe der Transzendenz entgegenringen. Wenn wir nun von einer Wohnung Jahwes im Himmel reden, so kommt für uns im wesentlichen nur diejenige Bedeutung in Betracht, die wie Ψ 104, 2 ein über dem Himmelsblau befindliches, im großen und ganzen nach Analogie der irdischen Welt vorgestelltes himmlisches Reich bezeichnet. Man pflegt häufig diese Bedeutung von Himmel als den festen Himmel von dem beweglichen Himmel, worunter man dann die Wolken und sonstige meteorologische Naturkräfte am Himmel versteht, zu unterscheiden. In der Tat basiert diese Unterscheidung, soweit der Himmel als Bereich der Götterwelt in Betracht kommt, auf ganz verschiedenen Vorstellungen von der Natur der Götter, aber im einzelnen sind die Grenzen oft fließend.

1. Die Vorstellungen, die sich die Israeliten von dem Bau des Himmels machten, sind von recht sinnlich konkreter Art und haben eine gewisse Verwandtschaft mit den entsprechenden Anschauungen, die in der babylonisch-assyrischen Mythologie zu-

tage treten. Wir sind bei der Zeichnung des Himmelsbildes nur auf sporadisch an die Oberfläche tauchende Nachrichten aus den verschiedensten, meist aber späteren, Zeiten angewiesen und müssen deshalb mit der Möglichkeit einer Wandlung der Vorstellungen in den verschiedenen Zeiten rechnen.

Die Entstehung des Himmels fällt mit der Schöpfung der Erde zusammen. Dadurch, daß Jahwe das chaotische Urmeer תהום in zwei Teile teilte, entstanden die oberen uud die unteren Wasser, ebenso wie im babylonischen Schöpfungsmythos Marduk den Chaosdrachen Tiamat in zwei Teile zerschnitt und daraus Himmel und Erde erschuf. Abgegrenzt wurden die oberen Wasser durch eine feste Masse (רקיע Gen 1, 6—8 u. v. a., von רקע mit der wahrscheinlichen Bedeutung „feststampfen“ oder „breitschlagen“ vom Metall; über die Etymologie s. bei Dillmann, Genesis[6] S. 23 f., Lagarde, Gött. Gel. Anz. 1888 S. 826 und Sauda, Ztschr. f. kath. Th. 26, 403; griechisch *στερέωμα*, lateinisch firmamentum). Diese Feste hatte die Form einer Wölbung, חוג על פני תהום Prov 8, 27; Hi 22, 14, und bestand aus Sapphirstein Ex 24, 10; Hes 1, 26, hauptsächlich wohl wegen der bläulichen Farbe dieses Steines (S. 21 u. 195), sie war glänzend Dan 12, 3 wie ein gegossener Metallspiegel Hi 37, 18. Diese Wölbung ruht auf Säulen Hi 26, 11, wie auch die Erde auf bis in die Unterwelt ragenden Säulen (Hi 9, 6 עַמּוּדִים, 38, 5 מְמַדִּים, sonst meist מוסדי ארץ Jer 31, 37; Jes 24, 18; Ψ 82, 5; Prov 8, 29; Mi 6, 2) ruht. Diese Säulen werden wir uns nach der letztgenannten Stelle wegen der Parallele הרים als Berge vorzustellen haben. Wo Himmel und Erde sich berühren, sind beide zu Ende (Dt 28, 64 מקצה הארץ ועד קצה הארץ und Neh 1, 9 קצה השמים, beide Stellen das gleiche bedeutend, nämlich speziell die Verbreitung des Judentums auf der ganzen Erde, ebenso Dt 4, 32; Jes 13, 5). An dem raḳiʿa werden Sonne, Mond und Sterne befestigt Gen 1, 14, an der Himmelswölbung von einem Ende zum andern bewegt sich die Sonne wie ein Held Ψ 19, 6 f. Der auf die Erde fallende Regen kommt aus jener himmlischen Hälfte des Urmeeres durch am Firmamente angebrachte verschließbare Öffnungen, nach Art der Fenster (ארבות Gen 7, 11; 8, 2; 2 Kö 7, 2. 19; Jes 24, 18; Mal 3, 10, die ursprüngliche Bedeutung ist „Gitter“ Hos 13, 3) oder Kanäle (תעלות Hi 38, 25) oder Türen (דלתי השמים Ψ 78, 23) vermittelst der Wolken, in denen sich das Wasser zunächst ansammelt, auf die Erde. Poetisch heißt es: „Wer läßt die Krüge des Himmels (נבלי השמים) ausfließen (ישכיב eigentlich: legt sie auf die Seite Hi 38, 37)?“ Nach einer anderen Anschauung ist es der Blitz, der den oberen Wassermassen einen Weg bahnt Jer 10, 13 = 51, 16.

Im Bilde wird der Himmel auch nach der Analogie eines antiken Hauses (cf. Ri 16, 25 ff.) beschrieben. Wie dieses, so ruht auch der Himmel auf einem Eckstein (אבן פנה Hi 38, 6), er ist das obere Stockwerk über der Erde (עליות Ψ 104, 3, wohl auch Am 9, 6), beide Stockwerke sind an sich gleich gebaut, und der Himmel hat seiner Bauart und Einrichtung nach ursprünglich nichts vor der Erde voraus, beide stehen oft ganz koordiniert nebeneinander Dt 3, 24; 4, 26 u. ö. Ebenso entspricht auch in der babylonischen Anschauung das Himmelsbild dem Weltbilde durchaus. Einiges erfahren wir auch über den Inhalt des Himmels; so befinden sich in ihm die vier Winde eingeschlossen Jer 49, 36; Hi 37, 9. 12; Jer 10, 13; Ψ 135, 7; Hen 18, 1 ff.; Sach 2, 10; 6, 1—5, nach letzterer Stelle kommen sie aus zwei ehernen Bergen, in deren Nähe sich Jahwes Wohnung befindet 5. Es gibt besondere Räume für das Licht und für die Finsternis Hi 38, 19 f., besondere Speicher für Hagel und Schnee 22 f. Nach bestimmten Gesetzen und Ordnungen entsendet der Himmel Regen und Wind, Hagel und Wolken und erfüllen die Sterne ihre Aufgaben 31—35; Jer 31, 35; 33, 25.

Wir sehen aus diesen Beispielen, daß sich die Phantasie lebhaft mit dem beschäftigt hat, was sich über den Wolken und den Sternen befindet. Das Interesse, das man mit einer solchen „Erforschung" des Himmels und seines Inhaltes verband, war doch wohl dadurch hervorgerufen, daß man ihn für belebt hielt, daß man in ihm die Wohnung der Elohimwesen und vor allen Dingen Jahwes sah. Über das Alter derartiger Reflexionen könnten uns die Schöpfungsmythen einen Anhaltspunkt bieten. Die Schöpfung von Himmel und Erde setzt schon eine überweltliche Stellung Gottes voraus und verträgt sich nicht mit dem Glauben, der die Gottheit an einzelnen Stellen des Landes oder im Allerheiligsten des Tempels wohnen läßt. Daß nun dem Schöpfungsbericht von P in Gen 1 eine ältere Vorlage zugrunde liegt, daß er schon eine längere Entwicklung hinter sich hat, so daß wir ihn nicht einfach als eine von P im israelitischen Sinne umgearbeitete Fassung des babylonischen Mythos ansehn dürfen, sondern daß er schon innerhalb der hebräischen Vorstellungswelt verschiedene Entwicklungsstadien durchlaufen, hat Gunkel überzeugend nachgewiesen (Schöpfung und Chaos S. 149—170, Genesis² S. 114 f.). Nach Gunkel, der hierin Giesebrecht (Gött. gel. Anz. 1895 S. 600) folgt, hat die Übernahme der Mythen aus Babel etwa in der ersten Königszeit stattgefunden. Dieser Zeitpunkt deckt sich ungefähr mit dem auch von uns S. 166 vermuteten Alter des Schöpfungsgedankens in Israel. Darauf, daß in der Tat das alte Israel schon die

Konsequenz aus den Schöpfungsmythen auf die Weltgottstellung Jahwes gezogen hat, deuten z. B. Stellen wie Gen 2, 4; 24, 3. 7; Jos 10, 12 f. und 1 Kö 8, 12 f. Andrerseits aber müssen wir uns hüten, den Einfluß der Schöpfungsidee auf das Denken des Volkes zu überschätzen. Der Umstand, daß die mythologischen Kosmogonien aus anderen Welten und Religionen stammen und weit mehr einem wissenschaftlichen Interesse an der Entstehung der Welt als religiösen Bedürfnissen dienen, läßt die Möglichkeit offen, daß für das religiös empfindende Volk Jahwe als Schöpfer des Himmels und der Erde eine Sonderexistenz führte in den aus Babylonien und Ägypten importierten Mythologien, während er sich im übrigen mit der Rolle eines innerweltlichen Gottes begnügen mußte (cf. Stade, Gesch. des V. Isr. II S. 76). Auch hatten wir bereits Gelegenheit festzustellen, daß sich mit der Vorstellung, daß Jahwe die Sonne an den Himmel gestellt habe, die andere vertrug, daß er im Dunkel des Tempels wohnen wolle (S. 167). Wenn wir also der Frage näher treten wollen, seit wann die Himmelswohnung Jahwes eine selbständige Rolle im religiösen Denken der Israeliten übernommen hat, dann dürfen wir uns nicht an die Schöpfungsmythen halten, sondern müssen nach Spuren suchen, die in der genuin hebräischen Denkweise, im Kultus oder in den Äußerungen des religiösen Lebens der einzelnen zum Vorschein kommen. Vorher werden wir uns aber danach umsehn müssen, ob der Kulturboden, auf dem die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel gedeihen konnte, vorhanden war, mit anderen Worten, ob in den verwandten Kulturen, von denen Israel abhängig war, ähnliche Vorstellungen vorlagen. Und da ist es ein leichtes, festzustellen, daß die Verehrung von astralen Gottheiten, insbesondere von Himmelsgöttern, ein Gemeingut aller vorderasiatischen Religionen war. Wir können uns dabei mit einigen wenigen, aber eklatanten, Beispielen begnügen.

2. In der babylonischen Religion ist bereits in der ältesten Stufe der Göttertrias Anu-Bel-Ea der höchste Gott der Himmelsgott, sein Name bedeutet auf sumerisch Himmel[1]). Sein eigentlicher Wohnsitz ist der Arallû, genannt „Länderberg“ (šâd mâtâti) am Nordpole des Himmels (Jensen, Kosmol. S. 16 ff.). Das Ideogramm EN LIL für Bēl bezeugt, daß man schon in sumerischer Zeit Bēl als den „Herrn des Luftreiches“ ansah. Seine Wohnung

[1]) Wenn die Annahme Eb. Schraders (KAT[2] S. 284), daß der 2 Kö 17, 31 erwähnte Gott עֲנַמֶּלֶךְ der Sepharwiter assyrischem Anumalik entspreche, richtig ist, so würde der Gott Anu sogar seinen Weg ins Alte Testament gefunden haben. Es kann sich aber auch um einen syrischen Namen handeln (s. Zimmern in KAT[3] S. 353).

war der im Himmel befindliche „Weltberg“ (Delitzsch, Wo lag das Paradies? S. 117 ff., Hommel, Aufs. u. Abh. S. 346, Jensen in Keilinschr. Bibl. VI, 1, S. 578, KAT[3] S. 355 und Alfr. Jeremias, D. A. T. im Lichte des Alt. Orients[2] S. 95). Astrale Götter sind Sin (Mond), Samaš (Sonne) und Ištar (Venusstern). Marduk, ursprünglich Herr der Morgensonne, wächst mit der zunehmenden Bedeutung der Stadt Babylon aus zum Weltschöpfergott und zum „Könige des Himmels und der Erde“ und zum Gotte des gesamten Weltalls. In dem Schöpfungsepos Enuma eliš IV. Tafel, Zeile 4 und 6, heißt es: „Marduk, du bist hoch geehrt unter den Göttern . . ., dein Name ist Himmelsgott (zikarka anu, letzteres hier nom. appel.). Auch Nebo hat gelegentlich den Titel eines „Königs des Himmels und der Erde“ (KAT[3] S. 402). Man teilte im Babylonischen die Götter ein in „himmlische“ und „irdische“, ursprünglich auch „unterirdische“ Götter, die ersteren nannte man Igigi, die irdischen waren die Anunnaki. Es hängt schon von vornherein mit dem Charakter einer astralen Religion zusammen, daß man die Sphäre der Götter am oder im Himmel sucht. Die ursprüngliche Dreiteilung der Welt wich nach und nach einer Zweiteilung; schließlich aber wurden alle Götter als Himmelsgötter angesehn, so wurde z. B. die Göttin Damkina, die Gattin des Ea, des Gottes der großen Wassertiefe (der Unterwelt) als „Herrin von Himmel und Erde“ gefeiert (KAT[3] S. 360). Diese Beispiele mögen genügen, um zu beweisen, daß im babylonischen Pantheon die Vorstellung von Göttern des Himmels eine durchaus geläufige ist; wir erkennen deutlich die Tendenz, alle Götter in die himmlische Sphäre einzurücken, und zwar schon in einer Zeit, bevor die Israeliten nach Kanaan kamen.

Auch die ägyptische Religion unterscheidet Götter des Himmels, der Erde und des Wassers. Erstere sind wie in Babylonien astrale Gottheiten und nehmen den höchsten Rang ein; es sind hauptsächlich der Sonnengott Râ, der Mondgott Âh und die Himmelsgöttin Nut, vorgestellt als ein über die Erde gebeugtes Weib (s. die Abbildungen 6 und 39 in Ad. Erman, Die ägypt. Rel. 1905). Râ wurde zu allen Zeiten als der höchste Gott verehrt, sein Wirkungsbezirk ist natürlich am Himmel, über den er mit seiner Barke dahinfährt. Auch Horus ist wahrscheinlich ursprünglich Sonnengott, er wurde in der Theologie als die Personifikation des Himmels angesehn, Sonne und Mond sind sein rechtes und linkes Auge (Lange bei Chant. de la Saussaye[3] I S. 201). Tum war als der Lokalgott von On (Heliopolis) auch Sonnengott. Die Göttin Hathor war eine Personifikation des Himmels in Gestalt einer Kuh (bei Erman a. a. O. Abbildung 5). Auch in Ägyp-

ten führte wie in Babylonien die Verehrung der Lokalgötter dazu, daß man allen einzelnen Gottheiten die Prädikate der höchsten Götter beilegte. So wurde Ptah, nach Maspéro ursprünglich ein Erdgott, durch seine Verbindung mit der Himmelsgöttin Sechmet selbst ein Himmelsgott. Der nach Maspéro alte Erdgott Anher wurde in einen Sonnengott umgedeutet, Amon, ursprünglich Totengott (Wiedemann) oder Erdgott, wurde mit Râ kombiniert als Amon-Râ; selbst der Nilgott von Elephantine Sobk wurde in der V. Dynastie mit Râ identifiziert. Ebenso treffen wir den Namen Chnum-Râ an, Chnum ist ursprünglich ein Wassergott wie Sobk (Lange a. a. O. S. 210; Erman a. a. O. S. 60). Osiris, vielleicht ursprünglich ein Nilgott oder Totengott (Maspéro), wurde zum höchsten Sonnengott und konzentrierte um sich eine Reihe anderer Sonnengötter wie Horus und den alten Mondgott Thot u. a., oder er sog andere Astralgötter in sich auf, wie Chentament von Abydos. Mat, die Gattin des Thot, wird die „Wärterin des Himmels“ genannt (Lange, S. 207). Bemerkenswert ist, daß der von den semitischen Hyksos verehrte Sutech als Herr des Himmels charakterisiert wurde (nach Ed. Meyer in ZDMG. XXXI S. 725).

Die Priesterschaften bemühten sich, alle einzelnen partikularistischen Kulte in ein großes einheitliches theologisches System umzugestalten. Besonders war es die Priestertheologie von Heliopolis, die zu großem Ansehn gelangte, durch sie wurden fast alle Gottheiten zu Astralgöttern und weiterhin zu Abarten, Eigenschaften oder besonderen Seiten des einen Gottes Râ umgestaltet, so wird Chepera die Morgensonne, Tum die Abendsonne, Osiris die Sonne im Totenreiche (zur Nachtzeit). Durch diese Theologenschaft von On wurden die alten Lokalkulte ihrer alten Traditionen und ihrer speziellen kosmologischen Anschauungen entäußert, und man steuerte einem allgemein gültigen System entgegen, in dem Râ der einige höchste Gott ist, während alle übrigen mehr oder weniger in ihm aufgehn. Einen Höhepunkt dieser Entwicklung stellt die religiöse Reform unter Amenhotep IV. dar, der aus der theologischen Tendenz auf Konzentration — wenn auch hauptsächlich aus politischen Gründen gegen die überhandnehmende Macht der Priester von On — den Schluß zog, daß es in Wahrheit nur einen Gott gebe, und deshalb die Verehrung des Aten, d. i. die Sonnenscheibe, als einziger Gottheit einführte. Seine Schöpfung war freilich nicht von Bestand, nach seinem Tode begann wieder die Herrschaft der Amonspriester, die aber wirkten auch ihrerseits zugunsten einer Alleinherrschaft ihres Sonnengottes, bis nach ihrem Sturze eine allgemeine religiöse Depravation eintrat.

Diese kurze Skizze zeigt, wie es auch in Ägypten von uralters her Lichtgottheiten und Himmelsgötter gab, und wie der religiöse Zug der Jahrhunderte mehr und mehr dahin drängte, alle Götter der Ägypter zu Astralgöttern zu machen und sie schließlich in der höchsten Gottheit, der Sonne des Himmels aufgehn zu lassen. Auch hier vollzog sich dieser Prozeß zu einer Zeit, da die Israeliten noch nicht aus ihren Wüsten in das Kulturland eingedrungen waren.

Wir werfen nun noch einen Blick auf die den Israeliten am nächsten stehenden Völkerschaften, auf die Kananäer, Syrer und Phönizier. Unsere Kenntnis von der Religion der Kananäer ist freilich sehr gering, gleichwohl haben wir durch die Ausgrabungen der letzten Zeit so viel Material gewonnen, daß wir uns schon eine oberflächliche Vorstellung von dem Grundgehalt dieser Religion machen können. Durch die Funde werden die gelegentlichen Schilderungen des Alten Testaments über die Baalreligion der Kananäer, wenigstens nach einer Richtung hin, bestätigt, nur sind diese, da sie von gegnerischer Seite herrühren, einseitig gehalten. Die Baalreligion erscheint im Alten Testament als reiner Naturdienst niederster Art, als Anbetung von Steinen, Bäumen und Quellen, bzw. der in diesen Objekten hausenden Numina. Die Funde bestätigen, daß dies in der Tat die äußere Erscheinung der kananäischen Religiosität ist, besonders der Kultus weist zum größten Teil, soweit erkennbar, auf diese niedere Stufe; gleichzeitig erkennen wir aber auch, daß sich in diesem Kultus nur eine ältere Stufe der Religion des Baal repräsentiert, und daß schon zur Zeit der Inschriften, die zum Teil in die Zeit vor der israelitischen Einwanderung gehören, auch die Baalreligion eine Astralreligion war, die auf das engste mit der babylonisch-assyrischen Religion zusammenhing.

Ein Stück des kananäischen Kultus, das die Hebräer übernommen haben und das in der altisraelitischen Religion eine wichtige Rolle spielte, weist unmittelbar auf die Verehrung von Gottheiten, die im oder wenigstens am Himmel ihr Wesen treiben, das ist der altkananäische Höhenkult. Die Annahme, daß die Anlage von Kultstätten auf Bergeshöhen dem Bestreben entspricht, dem Machtbereiche der Götter recht nahe zu kommen (so auch Marti, Gesch. der isr. Rel.[5] S. 114 und Fri. Jeremias bei Chant. d. l. S. I S. 354), scheint mir weit plausibler als die Rob. Smiths, wonach die Höhen nur wegen ihrer Öde und Isoliertheit von menschlichen Ansiedelungen als Brandopferstellen besonders geeignet erschienen seien (Rel. der Sem. S. 299). Die Annahme, daß die Baale, wenigstens zum Teil, im oder am Himmel wohnen,

wird auch durch andere Beobachtungen wahrscheinlich gemacht. So gelten die Baale, in alter Zeit auch den Israeliten, als die Spender der für ein Bauernvolk wertvollen Gaben, die in sprichwörtlicher Weise als Korn, Öl und Most zusammengefaßt werden. Der Segen des Ackerbaues hängt aber, besonders in einem Lande mit klimatischen Verhältnissen wie Palästina, aufs engste mit dem regelmäßigen Einsetzen der Regen- und Trockenperiode zusammen, und daher wurden die Baale zu den das Wetter beherrschenden und regulierenden Mächten. Am bekanntesten sind unter ihnen die Götter Hadad und Rammân, beides sind Gewittergötter; von dem ersteren aber wissen wir, daß er schon früh mit dem Sonnengott gleich gesetzt wurde, denn er wird von Macrobius (Saturn. I 23, 12 f.) und Lucian (de Syria dea § 31) als der Hauptgott von Heliopolis (Baʿalbek) genannt, er ist es also, auf den dieser Stadtname bezogen wurde (s. auch Baudissin R E[3] 7 S. 291 f.). Beider Machtbereich befindet sich am Himmel, von einer Lokalisierung, wie bei dem Gewittergotte des Alten Testaments, erfahren wir nichts. Als „Herrn des Regens" kennen wir auch den syrichen Gott Marna in Gaza (Procop. Gaz. Vol. IX).

Unmittelbarer auf astrale Göttervorstellungen weisen die Ortschaften in Palästina, die ihren Namen von altem Sonnenkulte haben, wie allein drei Ortschaften, die den Namen בית שמש tragen (s. Buhl, Geogr. S. 68, 194 u. 232), ferner עין שמש Jos 15, 7; 18, 17 und עיר שמש Jos 19, 41, wenn letzteres nicht mit einem בית שמש identisch ist. Man hat Säulenreihen gefunden, die zu einer heiligen Stätte hinführen und höchstwahrscheinlich die Prozessionsstraßen begrenzen, die den Weg der Sonne versinnbildlichen (Fri. Jeremias a. a. O. S. 355 f.). In dem, vielen Eigennamen eignenden, Bestandteile I (aus Ai z. B. Izebel, Itamar u. a.) glaubt man den Mondgott als westsemitisches Pendant der babylonischen Ai, der Gattin des Sonnengottes, wiederzufinden (Fri. Jeremias a. a. O. S. 351 und Hommel, Grundriß S. 95 f.). Über den lunaren Charakter der Astarte vgl. Baudissin in R E[3] II S. 154, 1—3, 13 f. S. 155, 28 ff., über den Baals als Sonnengott ebenda S. 330 ff. Ob man dagegen die berühmte geheimnisvolle Stelle in dem Briefe des Aḫijami an Ištarnašur, aus der Amarnazeit, aufgefunden zu Taʿannek von Sellin (mitgeteilt von E. Sellin, Tell Taʿannek in den Denkschriften der Kaiserl. Akad. der Wissensch., phil.-hist. Kl. Bd. 50, Wien 1904, S. 115), in dem die Rede ist von „Einem, der da ist über meinem Haupte (eli ḳakḳadi-ia ma-am-ma-an), der da sich befindet (?) über den Städten (ša it-tab-šu a-na alâni), jetzt siehe zu, wann er dir Gutes erweist", so hoch einschätzen darf, wie es von den meisten, so auch Baentsch, Monotheismus

S. 57, geschieht, ist mir bei der Eigenartigkeit und Dunkelheit der Ausdrucksweise doch recht zweifelhaft.

Man identifiziert nun wohl diesen über dem Haupte des Aḥijami schwebenden Geist, dessen Machtbereich sich in der Höhe befindet, mit dem bekannten Himmelsbaal (בעל שמין) der phönizischen und palmyrenischen Inschriften. Freilich ist seine inschriftliche Bezeugung in den westländischen Inschriften recht jungen Datums, in phönizischen Inschriften findet sich seine Erwähnung zuerst in hellenistischer Zeit, später wurde sie sehr häufig (vgl. Lidzbarski, Ephem. für semit. Epigraphic I S. 247), so daß Lidzbarski in ihm nur eine durch den Einfluß des jüdischen Himmelsgottes (s. unten Kap. 6) entstandene Figur sieht (S. 250 ff.). Es könnte ja aber auch hier derselbe Sachverhalt vorliegen, wie in der hebräischen Literatur, wo der „Gott des Himmels" als Bezeichnung für Jahwe plötzlich in der persischen Zeit in der Diplomatensprache auftaucht, während die entsprechende Vorstellung von Jahwe als Himmelsgott manche Jahrhunderte älter ist. Vereinzelt findet sich übrigens der Name Baalšamin schon in weit älterer Zeit, so in einem in Keilschrift abgefaßten Vertrage zwischen Asarhaddon (681—668) und dem Könige Baal von Tyrus, in dem unter mehreren Götternamen auch ein Ba-al-sa-me-ne als phönizische Gottheit, die über die Innehaltung des Vertrages wachen soll, genannt wird (KAT[3] S. 357; Text und Übersetzung s. bei Winckler, Altorient. Forschungen II S. 10 ff.).

Es ist nicht unmöglich, daß der „Himmelsbaal" seinen Weg auch ins Alte Testament gefunden hat, wenigstens glauben einige Erklärer in dem שִׁקּוּץ שמם (so zu lesen) Dan 11, 31; 12, 11 den בַּעַל שָׁמֵם der Phönizier (aram. בעל שמין) wiederzufinden, cf. Nestle, ZATW. 1884 S. 248, G. Hoffmann, Phön. Inschriften, Abh. der Gött. Ges. der Wissensch. 36, 1890 S. 29. Wir hätten dann in dem Himmelsbaal eine Bezeichnung des olympischen Zeus zu sehn, der, wie die Münzen des Antiochus Epiphanes zeigen (Nestle, Margin. S. 42), Gegenstand großer Verehrung von seiten dieses Königs war. Nur müßten wir uns dann entschließen, den Text auch 8, 13; 9, 27 entsprechend zu ändern; zu bemerken ist auch, daß die LXX diese Anspielung auf den Himmelsbaal nicht verstanden hat (cf. Marti zu Dan 11, 31).

In Inschriften des Asurbanipal wird eine Göttin Atarsamain genannt (Baudissin in RE[3] I S. 187, 33 ff., II S. 151, 5 f.). Der erste Bestandteil dieses Namens ist als die aramäische Form für ʿattar, das himjaritische männliche Pendant zu Aštart (Astarte) anzusehn (RE[3] II S. 172, 25 f.). In einer Widmungsinschrift für Hammurabi wird Ištar-Ašratum „Die Braut des Himmelskönigs"

(AN Aš-ra-tum kallat šar (?) Anu, kananäisch als מלך שמים wiedergegeben) genannt (KAT[3] S. 20 Anm. 1, S. 178 Anm. 1 und S. 432 f., Übersetzung und Erläuterung der Inschrift s. Hommel, Aufs. u. Abh. S. 211 f.). Da Hammurabi hier als König von Amurru (Phönizien-Palästina) gefeiert wird, so ist hier unter Ašratum eine westländische Göttin, Astarte, zu verstehn.

In den punischen Inschriften spielt der Baal Ḥammōn eine große Rolle (s. Lidzbarski Ephemeris S. 159 ff.; 288 ff. und Altsemitische Texte, I S. 51 ff.). Ihm sind offenbar die חַמָּנִים (Jes 17, 8; 27, 9; Hes 6, 4. 6; Lev 26, 30; 2 Chr 14, 2. 4; 34, 4. 7) gewidmet; wir haben darunter Säulen zu verstehn, die wohl nur eine besondere Abart der Maṣṣeben sind. Über die Natur dieses Gottes ist man sich nicht ganz einig, man weiß nicht, ob er als Sonnengott (so G. Hoffmann a. a. O. S. 28, Baudissin in R E[3] II S. 330, Fri. Jeremias a. a. O. S. 372) oder als Feuer- oder Glutbaal (so schon Grotius, s. bei Rob. Smith a. a. O. S. 292) aufzufassen ist. Da die חמנים nach dem Zeugnisse von Hoffmann mit dem Bildnis einer Sonnenscheibe versehn waren, so wird unter dem Baal-Ḥammōn wohl eine Sonnengottheit zu verstehn sein. Die punischen Inschriften entstammen dem vierten bis zweiten vorchristlichen Jahrhundert, da aber die Sonnensäulen schon zur Zeit des Hesekiel in Kanaan erwähnt sind, ist der Kultus des Baal Ḥammōn natürlich viel älter. Zugunsten eines solaren Charakters des Baal spricht auch die Erwähnung des Gottes Šemeš in den Inschriften von Sendširli (Lidzbarski, Handbuch der nordsem. Epigr. 98 S. 379). Der tyrische Baal oder Melkart wurde von den Griechen als Sonnengott angesehn und mit ihm Herakles, der stark solare Züge trägt, gleichgesetzt (Baudissin a. a. O. S. 331 f.). Ob man in dem Baal Ṣafôn den Gott, der im Nordpunkte des Himmels thront, also den obersten Himmelsgott, sehn darf, wie z. B. Baethgen (Beiträge z. sem. Rel.-Gesch. S. 22 f.) oder Bäntsch (Monoth. S. 40) wollen, läßt sich bei der Abwesenheit aller näheren Kennzeichen aus dem Namen allein nicht schließen. Auch scheinen mir die Spekulationen, die man an den in den Inschriften von Sendširli vorkommenden Namen Ēl knüpft, indem man in ihm den Himmelsgott sieht, der hoch über den anderen Göttern steht, als letzte Spitze monotheisierender Tendenzen, viel zu weit zu gehn.

Bei dem in jüngeren südarabischen Inschriften vorkommenden ד־שמוי (cf. Osiander ZDMG. 19 S. 271, Halévy, Revue sémitique 1899 S. 269 und Lidzbarski Ephem. S. 243—247) ist die Deutung als ذو سماوى „Herr des Himmels“ nicht gesichert (s. bei Lidzbarski). Ebensowenig ist ein bestimmter Verlaß darauf, daß der ägyptische

Sutech, wie Ed. Meyer will, nur eine Nachahmung des Himmelsbaals sei, was allerdings für ein hohes Alter dieses Baal sprechen würde (ZDMG. 31 S. 725).

Die Spuren, die auf einen am oder im Himmel wirksamen Baal hinweisen, sind nur spärlich, ohne System zusammengesucht und, ich leugne es nicht, zum Teil auch anfechtbar, aber sie sind im Verhältnis zu dem geringen Material, das uns überhaupt zur Verfügung steht, doch entsprechend höher zu werten. Besonderes Gewicht möchte ich auf die Erwähnung der Himmelsgottheiten in den Inschriften des Asarhaddon und Asurbanipal legen. Wir finden auch in der kananäisch-phönizischen Religion dasselbe Bestreben wieder, das wir schon bei den Babyloniern und Ägyptern angetroffen haben, nämlich, alle Götter zu Astralgöttern und Himmelsgöttern zu machen. Von Babylon oder Ägypten aus wird dieser Zug sich auch allmählich bei den Kananäern geltend gemacht haben. Als die Israeliten das Erbe der Kananäer antraten, wird sich dieser Wandlungsprozeß im großen und ganzen schon vollzogen haben, darauf deutet einmal der Höhendienst und zweitens der eng damit zusammenhängende Brauch des Brandopfers (siehe unten Kap. 5). Daß die Baale ursprünglich tellurische Gottheiten waren, spiegelt sich noch in den alten Kultsagen der kananäischen Heiligtümer, sowie in zahlreichen heiligen und profanen Gebräuchen wieder, wie wir das ja an mehrfachen Beispielen in dem Abschnitt über Jahwes Wohnen an den altheiligen Kultstätten kennen gelernt haben. Bei den Sagen, die sich an die Heiligtümer von Miṣpe-Gilʿad (S. 102—104) und Bethel (S. 106—109) knüpfte, konnten wir aus ihrer literarischen Form konstatieren, daß sich schon in kananäischer Epoche religionsgeschichtliche Wandlungen vollzogen hatten. Auch heute noch veranlaßt der Eindruck von der Doppelnatur des Baal die meisten Gelehrten, nicht an das Alter des Himmelsbaal zu glauben, sondern ihn gar als eine Nachahmung des jüdischen Himmelsgottes aufzufassen (S. 222). Da die Götter der Syrer und Phönizier meist babylonische Namen tragen, wie Astarte, Hadad, Ramman und Šemeš, so scheint mir der babylonische Einfluß auf die Wandlung der chthonischen Gottheiten in astrale ausschlaggebend gewesen zu sein.

Dieser kurze Überblick über die unsere Frage betreffenden Vorstellungen in den der israelitischen verwandten Religionen, deren Einwirkungen die Israeliten sich auf die Dauer nicht entziehen konnten, mag genügen, um festzustellen, daß der Grund und Boden für den Glauben an die Wohnung Jahwes im Himmel bereitet war. Ja, wir können geradezu sagen, daß diese Vorstellung postuliert werden müßte, wenn sich sonst keine Anzeichen

für sie vorfänden, denn der gewaltige, mittelbare und unmittelbare, Einfluß der Geisteskultur besonders der beiden Großmächte am Euphrat und am Nil auf die kleinen Kulturstaaten in ihrer Mitte kann nach den neuerlichen Ergebnissen der Ausgrabungen nicht zu hoch veranschlagt werden. Diese apriorische Annahme wird nun aber durch den Tatbestand selber aufs kräftigste gestützt.

3. Bei der Untersuchung der Sinaisagen stellten wir fest, daß die Erzählungen in J und E nur als besondere Ausprägungen alter, ursprünglich mündlich tradierter, Sagen aufzufassen sind, und wir unterzogen uns der Aufgabe, das Sondergut, das nur auf Rechnung der Erzähler J und E zu setzen ist, von dem ursprünglichen Kerne loszuschälen. Daraus ergab sich für uns, daß der Jahwist die alten Sagen schon unter der Voraussetzung der Himmelsvorstellung und überweltlichen Stellung Jahwes berichtet. So steigt Jahwe nach J auf den Berg Sinai hernieder Ex 19, 11. 18. 20; 34, 5, natürlich vom Himmel aus. Die Ansicht Stades, daß Jahwe hier nicht aus dem Himmel, sondern aus einer Wetterwolke herabgestiegen sei, steht im Dienste seiner Lieblingsidee, daß nun einmal dem alten Israel der Gedanke an Jahwes Wohnsitz im Himmel fremd gewesen sei (Altt. Theol. S. 104). Da diese Arbeit einer eingehenden Erörterung dieser Frage überhaupt gewidmet ist, so wird man eine Widerlegung der Meinung Stades in dem ganzen folgenden Abschnitte finden. Nach der Deutung Stades müßte man sich Jahwe in einer fortwährenden Bewegung in der Wetterwolke am Himmel vorstellen. Von J wird die Wolken- und Feuersäule, die ursprünglich zu den wesenhaften Bestandteilen des Gewittergottes gehörte (S. 48), allerdings zu einem Vehikel Jahwes gemacht, aber vom Himmel auf die Erde (S. 50). Auch zu dem ויאמר Ex 3, 8, mit dem die Quelle abbricht, wird schwerlich etwas anderes, als „vom Himmel“ zu ergänzen sein (S. 11). Ex 24, 10 deutet der Sapphirgrund unter Jahwes Füßen auf die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel (S. 21).

Wir gewinnen aus der Form, wie J die alten Sagen wiedergibt, nicht den Eindruck, daß J etwa tendenziös die Himmelsvorstellung hineingearbeitet habe, sondern sie erscheint wie etwas durchaus Selbstverständliches, so daß wir daraus schließen dürfen, daß in der Periode des Jahwisten die Vorstellung schon eine völlig geläufige war, und zwar nicht nur bei den führenden Geistern, sondern auch im Volke.

Hat sich bei der Darstellung der Sinaisagen durch J die Vorstellung von Jahwes Wohnung im Himmel der älteren Sinaivorstellung — vielleicht unbewußt — untergeschoben, so sind andrer-

seits Sagen, die aus der Fremde stammen und von Himmelsgöttern berichten, unbedenklich von J aufgenommen. Das lehrt die Sage vom Turmbau zu Babel Gen 11, 1—9. Daß die Entstehung dieser Sage in irgendeiner Form nach Babylon weist, geht aus ihrem Inhalt hervor (cf. Stade, ZATW. 1894 S. 276; 1895 S. 157; Gunkel, Genesis² S. 88). Sie knüpft offenbar an einen alten Turm im Lande Babel[1]) an, dessen Reste die Bewunderung der Nachwelt erregten und die Sagen bildende Phantasie des Volkes stark beeinflußten. Das ursprünglich Heidnische kommt noch in der pluralischen Rede V. 7 zum Ausdruck; der darin liegende ursprüngliche Polytheismus wurde wohl nicht mehr durchgefühlt, aus der Vielheit der Götter war in Israel der eine Gott, Jahwe, geworden, man deutete die pluralische Form als Anrede an die den Thron Jahwes umgebenden Elohimwesen (s. unten S. 246 f.). Jahwe steigt herab, um den Turm, den die Menschen in den Himmel bauen wollten, sich anzusehn, ein starker Anthropomorphismus und wohl echter alter Zug der hebräischen Sage. Nach Stade (ZATW. 1894 S. 275, 1895 S. 162) ist es nun wieder nicht der Himmel, von wo Jahwe herabsteigt, sondern der Götterberg im Norden, der הר מועד. Diese Annahme ist aber recht unwahrscheinlich, weil die aus der Fremde stammende Mythe vom semitischen Olymp in Israel nie recht lebendig geworden zu sein scheint. Auch gehört im Bereiche der babylonischen Mythologie der Götterberg in den Himmel, er ist vermutlich der Nordpol des Himmels (KAT³ S. 353 u. oben S. 45).

Ein babylonisches Seitenstück zu Gen 11 ist bis jetzt nicht aufgefunden (KAT³ S. 396, Alfr. Jeremias, Alt. Test. im Lichte des alten Orients² S. 286), dagegen hören wir von babylonischen Türmen, die gebaut wurden, damit ihre Spitze in den Himmel reiche (Gen 11, 4), öfter (KAT³ a. a. O., Jeremias S. 278 ff.). Dieser Gedanke ist echt babylonisch und hat in der Bauart der Etagentürme seinen konkreten Ausdruck gefunden. Er ist hier kein den Göttern feindlicher Gedanke, sondern je höher ein Tempelturm gebaut wurde, als ein um so größeres Verehrungsobjekt wurde er gewertet, vielleicht mit der Nebenabsicht, der Gottheit damit immer näher zu kommen. In Babylon entspricht, wie schon oben S. 146 erwähnt, der Tempelbau mit seinen Etagentürmen dem Glauben, daß die Götter im Himmel wohnen. Daraus geht aber hervor, daß die babylonische Urform der Turmsage die Wohnung der Götter im Himmel zur Voraussetzung hat.

---

[1]) Nach dem Midrasch Brešit rabba 42 I ist der Neboturm in Borsippa gemeint; wahrscheinlicher aber handelt es sich um den Marduktempel Esagila mit dem Turm Etemenanki in Babylon (KAT³ S. 396).

Daß auch nach der hebräischen Form der Sage Jahwe im Himmel wohnend gedacht wird, beweist auch hier der Grundgedanke der Sage. Nach dem hebräischen Standpunkte ist dieser Turmbau ein ungeheurer Frevel, der schwere Strafe verdient. Der Frevel besteht aber nicht darin, daß man sich einen großen Namen machen will V. 4, sondern daß die Erbauer auf diese Weise den Himmel zu erreichen trachten, daß sie dahin dringen wollen, wo Gott mit seiner Umgebung wohnt, um auf diese Weise selber solchen Elohimwesen an Macht und Rang gleich zu werden V. 6. Beide Motive, in V. 4 und in V. 6, schließen sich gegenseitig aus, letzteres ist aber antiker und hängt organisch mit dem Grundgedanken der Sage zusammen, ersteres erweist sich deshalb als sekundär und genügt nicht, um das Einschreiten Jahwes zu begründen. Die Pointe der Erzählung wird völlig verkannt, wenn man Jahwe vom Götterberge herbeikommen läßt. Vielleicht hat dieser Grundgedanke der Sage den Ausdruck „sein Sinnen und Trachten zum Himmel erheben" für ein frevelhaftes, hochfahrendes Tun der Menschen geprägt Hi 20, 6.

Zu J gehört auch Gen 19, 24, wo nebeneinander מאת יהוה und מן השמים sich findet, letzteres offenbar als Erklärung des ersteren. Jener erstere Ausdruck weist seiner Entstehung nach noch in eine Zeit, da man Jahwe noch nicht im Himmel wohnend dachte, sie paßt am besten in die Sinaiperiode (cf. S. 61). Wir können also in diesen Worten eine Art von Korrektur der Sinaivorstellung vom Standpunkte der Himmelsvorstellung aus sehn. Es läßt sich aber nicht feststellen, ob diese Korrektur auf J oder auf einen späteren Redaktor zurückgeht.

Gen 24, 7 wird Jahwe von J אלהי השמים, V. 3 אלהי השמים ואלהי הארץ genannt. Die erstere Bezeichnung ist nun aber nicht zweifellos, da LXX auch V. 7 den Zusatz „und der Erde" hat, und außerdem diese Bezeichnung in vorexilischen Schriften ganz einzig dastände. Dagegen liegt kein Anlaß vor, den Ausdruck: „Gott des Himmels und der Erde" zu beanstanden, derselbe Ausdruck ist häufiges Beiwort von Marduk und auch von Râ. Wenn damit nun auch nicht unbedingt gesagt ist, daß Jahwe im Himmel wohne, so unterstellt der Ausdruck doch den ganzen Himmel dem Machtbereich Jahwes, und das besagt doch im Grunde noch weit mehr. Bei einer Vergleichung mit den oben angeführten Stellen besagt jener Beiname für J, daß Jahwe, der eigentlich im Himmel wohnt, auch imstande ist, sich auf der Erde zu zeigen und sich hier zu betätigen, weder Himmel noch Erde bieten der Wirkungssphäre Jahwes eine Schranke. Dieser Ausdruck nähert sich einer Höhe prophetischer Redeweise, wo man

genau genommen nicht mehr nach einer Wohnung Jahwes forscht. Da hier diese Gottesbezeichnung an hervorragender Stelle in Verbindung mit einem feierlichen Eide steht, so fällt jeder Verdacht, sie als Zusatz von späterer Hand aufzufassen, hin. Wir müssen daraus schließen, das es für J schon selbstverständlich war, in Jahwe den Gott des Himmels und der Erde, den Herrn aller kosmischen Mächte, zu sehen, und daß deshalb diese Eigenschaft Jahwes im allgemeinen gar nicht mehr besonders erwähnt wird und nur an hervorragenden Momenten oder bei feierlichen Gelegenheiten in der Form eines Bekenntnisses an die Oberfläche tritt. Vermutlich war zur Zeit des Jahwisten der Schwur bei dem Gotte des Himmels und der Erde die übliche Eidesformel. Der Jahwist steht den alten Propheten schon recht nahe, da aber seine Persönlichkeit oder die literarische Gruppe, die sich hinter dem Siegel J für uns verbirgt, völlig hinter ihren Stoffen und Erzählungen zurücktritt, so erfahren wir von ihren persönlichen Anschauungen nur wenig, nur hie und da treten Gedanken und Vorstellungen an die Oberfläche, die verraten, wie hoch die Überlieferer der alten jahwistischen Sagen selber über dem geistigen Niveau der von ihnen berichteten Erzählungen stehen (cf. auch das Urteil Luthers in Ed. Meyer, Israeliten S. 167 f.). In Gen 18, 25, einer späteren Schicht in J, wird Jahwe der Richter der ganzen Erde genannt.

Der Elohist gibt die Sinaisagen z. T. in ursprünglicherer Form wieder als J und ohne die Himmelsvorstellung. Daraus ist aber nicht der Schluß zu ziehen, daß ihm die letztere fremd gewesen sei. Eine Spezialität des Elohisten sind die Kommunikationen zwischen Jahwe und den Seinen durch das Medium nächtlicher Traumvisionen. An vielen Stellen, zumal an denen, die J und E gemeinsam haben, erkennen wir noch deutlich, daß E seine Traumvisionen an die Stelle andersgearteter Offenbarungen eingesetzt hat, z. B. Gen 20, 3. 6 (E), verglichen mit 26, 8 (J). In dieser Erzählung ist der Hergang nach der jahwistischen Darstellung, wonach Abimelech das Verhältnis der Ehegatten zueinander zufällig mit eigenen Augen sieht, viel anschaulicher und natürlicher als das, den gesunden Pragmatismus der einfachen Erzählung höchst störende, nächtliche Eingreifen der Gottheit. Auch in der Parallelerzählung Gen 12, einer jüngeren Schicht in J, fehlt die Traumvision. Ähnlich ist der Sachverhalt in Gen 21, 12 (E), verglichen mit Gen 16, 5 f. (J): in der letzteren Form der Sage erscheint Abraham als feiger nachgiebiger Schwächling gegenüber Sara, während bei E durch Einfügung eines nächtlicherweile (cf. V. 14: וישכם בבקר) an Abraham ergangenen Befehles Gottes Abra-

ham von dem Odium einer wenig ehrenhaften Handlungsweise entlastet wird. Die Erzählung bei J ist natürlich, bei E künstlich, die Traumvision wirkt hier in majorem gloriam des gefeierten Erzvaters. Gen 15 ist aus J und E kunstvoll ineinander gearbeitet. Nach J spielt sich die dort erzählte Bundesschlußfeier zwischen Jahwe und Abraham am Abend ab (V. 12 und 17), nach E (במחזה 1) ist das ganze nur ein nächtliches Traumgesicht. Daß dies aber ein künstlicher und durchaus schematischer Zusatz bei E ist, geht schon daraus hervor, daß sich die zentrale Bedeutung, die der Bundesschluß zwischen Gott und Abraham für alle Zeiten des Judentums gehabt hat, schwerlich aus der Annahme einer bloßen Traumvision des Erzvaters begreifen läßt. Auch gewinnen wir aus der Erzählung bei E selbst durchaus nicht den Eindruck, daß es sich nicht um die Schilderung eines wirklichen Vorganges handle. Die Fassung der Erzählung als Traum geht also lediglich auf das Konto von E; die ursprüngliche Form, auch wie E sie vorfand, kannte nur den realen Vorgang.

Aus Gen 22, 3 (E): וישכם אברהם בבקר ist zu entnehmen, daß der Befehl Gottes, seinen Sohn zu opfern, an Abraham nächtlicherweile im Traum ergangen ist. Auch das scheint mit der ursprünglichen Erzählung nicht zu passen, in der Gott später persönlich erscheint (V. 12 ידעתי, ferner V. 14, aus welchem hervorgeht, daß auch der מלאך V. 11 nicht zu den kernhaften Bestandteilen der Erzählung hinzugehört). Auch die nächtliche Erscheinung Gottes bei Jakob 46, 2—4, ferner 31, 11. 24 u. a. gehören zu E.

Die eben angeführten Beispiele lehren, daß E geflissentlich und gegen die überkommene Art des von ihm Erzählten den Verkehr zwischen Gott und Menschen in der Form nächtlicher Träume und Visionen darstellt. Darin verrät sich nicht etwa eine „viel altertümlichere Betrachtungsweise, als sie uns beim Erzähler der Jahwequelle begegnet“ (Procksch, Elohimquelle S. 196), sondern es zeigt sich darin ein künstliches Theologumenon, das sich häufig mit der vom Elohisten selbst überlieferten Form der Erzählung nicht verträgt. Dieser Verkehr durch Träume, der Nu 12, 6 von E als allgemeiner Grundsatz aufgestellt ist, hängt zusammen mit einer reiferen Gotteserkenntnis, E will damit den naiven Anthropomorphismus, wonach Gott persönlich mit den Menschen auf der Erde verkehrt, wie noch in den von ihm bearbeiteten Sagen, bis auf eine Ausnahme Nu 12, 7f. (E), beseitigen. Dieses Theologumenon steht also im Dienste einer Vergeistigung der Gottesvorstellung, wie sie z. B. der Namenserklärung von יהוה Ex 3, 14[1]) zugrunde

---

[1]) Die Echtheit dieser Namenserklärung ist neuerdings von Arnold, The

liegt. E bekämpft damit den Glauben, daß Jahwe auf Erden persönlich erscheint oder m. a. W., daß Gott an einzelnen Stätten auf der Erde wohnt. Dieses Bestreben, für eine Vergeistigung des Gottesbegriffes zu wirken, finden wir nicht allenthalben von E durchgeführt, so z. T. in den Sinaisagen. Wir dürfen hierin wohl ein, auch durch andere Beobachtungen bestätigtes, Zeichen sehen, daß die alten Erzähler mit großer Treue und Pietät ihre Sagen behandelt haben.

Dem der Bevorzugung der Traumvisionen zugrunde liegenden Gedanken, daß Gott auf Erden nicht erscheint, steht bei E der andere gegenüber, daß Gott im Himmel wohnt. Auch diese Vorstellung findet sich bei E bisweilen in die ursprüngliche Erzählung hineingearbeitet als eine „Verfeinerung der Offenbarung" (Gunkel). So ruft Gen 21, 17 der Engel Gottes vom Himmel die Hagar an, während er ihr in der jahwistischen Parallele 16, 7 am Wasserquell in der Steppe persönlich erscheint. Auch 22, 11 spricht der Engel zu Abraham vom Himmel, hier läßt es sich freilich nicht strikte beweisen, daß der Himmel nicht zur ursprünglichen Erzählung gehört, da das ganze Kapitel nicht in dem Sinne zu den alten Volkssagen gehört, wie z. B. die Geschichte mit der Hagar. Das Kap. 22 ist aufzufassen als eine sagenhafte Einkleidung des Gedankens, daß Jahwe statt des ihm eigentlich gebührenden Opfers der menschlichen Erstgeburt sich mit einem Surrogat begnügt. Die Wahrscheinlichkeit aber, daß auch hier der Himmel auf das Konto des Elohisten zu setzen ist, ergibt sich aus der engen Zusammengehörigkeit des Himmels mit dem Engel Gottes. Und das ist auch hauptsächlich gegen die Stadesche These anzuführen, der in der Erwähnung des Himmels an den eben angeführten Stellen redaktionelle Zusätze aus weit späterer Zeit sieht (Alt. Th. § 46, 2). Daß der vom Himmel redende Engel sowohl in der Hagarsage 21, 17 wie in der Sage 22, 11 einer Redaktion angehören, ist für unbefangene Beobachtung zweifellos, der מלאך führt uns nun aber unmittelbar in die Art des Elohisten hinein, auch er dient dem Bestreben, einen Ersatz für das persönliche Eingreifen Jahwes zu schaffen (vgl. S. 51). Das beweist z. B. Gen 31, 11, verglichen mit 13; 22, 11, verglichen mit V. 14 und 12 ידעתי, 21, 17 neben 18: „ich will ihn zum großen Volke machen", überall redet der Engel, als ob er Gott selber wäre. Sehr deutlich erkennbar ist auch die Eintragung des Engels 48, 16

Divine Name in Ex 3, 14 im Journal of Bibl. Literat. 1905, S. 107—165 besonders aus textkritischen Gründen angezweifelt, auch Volz sieht den Satz als Glosse (Mose S. 98) an. Bäntsch dagegen glaubt gar seine Mosaizität behaupten zu dürfen (Monoth. Anm. 67).

neben 15 (E). Ebenso wie der Engel wird also wohl auch der Himmel zum Eigentum des Elohisten gehören. Daß E auch sonst die Himmelsvorstellung nicht fremd ist, lehrt Jos 10, 11, wo E eine alte Sage aufnimmt, nach der Jahwe bei Bet Horon in der Schlacht gegen die fünf Könige der Amoriter große Steine „vom Himmel" auf die Feinde herabwirft; ganz besonders aber Gen 28, 10—22.

In dieser, nach allgemeinem Urteile aus J und E zusammengesetzten, Erzählung gehört die Partie mit der Himmelsleiter V. 12 und V. 17 zu E (אלהים und ויחלם). Während nach J Jahwe dem Jakob persönlich erscheint V. 13, woran Jakob erkennt, daß Jahwe in Bethel zu Hause ist, befindet sich nach E hier die Eingangspforte in den Himmel. Nach Stade (Alt. Theol. § 46, 2 Anm.) soll nun freilich die Himmelsleiter einer jungen Schicht in E, wenn nicht der Redaktion, angehören. Das bewiese schon die Pluralität der Engelwesen, die als Rudimente des alten Dämonen- und Geisterglaubens in die Jahwereligion einrückten, da sie durch die höhere Vorstellung von Jahwe und wegen der immer mehr wachsenden Scheu, Jahwe selber sichtbar wirkend zu denken, nötig wurden (a. a. O. § 42, 2 Anm. 2). Dagegen ist zu bemerken, daß in der Tat eine Mehrheit von Engelwesen einer ausgebildeten und im Volke noch lebendigen Mythologie von dem Inhalte des Himmels angehört, wie in den folgenden Seiten nachgewiesen werden soll, während dagegen der einzelne Engel sich als eine auf theologischen Reflexionen beruhende Figur viel leichter begreifen läßt; der מלאך als Einzelperson ist oft nur eine künstliche Einfügung für Jahwe selber (s. vorige Seite). Der eine Bote ist von der theologischen Spekulation der Mehrheit der Elohimwesen entnommen, es ist dasjenige Engelwesen, das den Beruf hat, Jahwes Botschaften zu vermitteln und auszuführen. Eine ganz andere Aufgabe hat dagegen z. B. der Engel in Jos 5, 14 (s. S. 239 f.). Eine Mehrheit von Engeln tritt meist in höchst märchenhafter Umgebung an die Oberfläche, so auch hier. Die Vorstellung einer Leiter, die den Verkehr zwischen Himmel und Erde vermittelt, mutet recht naiv an und ist ganz und gar nicht dazu geeignet, einer Vergeistigung der Gottesvorstellung zu dienen. Auch sieht die Leiter nicht wie die Erfindung einer literarischen Gruppe mit ausgesprochen theologischem Interesse aus, vielmehr tun wir hier einen interessanten Einblick in echt volkstümliche Vorstellungen. Nach dem Volksglauben befand sich in Bethel die geheimnisvolle Stätte, wo die Engelwelt vom Himmel auf die Erde gelangte.

Daß die Engel mit der Himmelsleiter letztlich der babylonisch-assyrischen Vorstellungswelt angehören, wie Stade vermutet

(Gesch. d. V. Isr. I² S. 584), oder daß die Himmelsleiter der babylonischen Anschauung von den sieben Stufen des Planetenhimmels ihr Dasein verdankt (A. Jeremias a. a. O. S. 374 f.), ist wenig wahrscheinlich. Eher ließe sich, wenigstens der Idee nach, eine gewisse Ähnlichkeit mit den Etagentürmen an den babylonischen Tempelbauten (S. 146) konstatieren, ohne dabei irgendwelche Abähngigkeit der einen von der anderen Vorstellung annehmen zu wollen, es wird vielmehr eine naheliegende Ideenassociation vorliegen. Solange man noch die Engel und Gott selbst völlig anthropomorphistisch schaut, ist die einfachste Möglichkeit, vom Himmel auf die Erde zu gelangen auf einer in den Himmel hineinragenden Leiter. Parallelen zur Himmelsleiter in der ägyptischen Religion und im Mitraskult, die Gunkel anführt (Genesis² S. 280), bezeugen, daß auch andere Völker auf die gleiche Vorstellung gekommen sind. Diese Idee ist ebenso altertümlich, wie die andere, nach der Gott auf der Wolke vom Himmel auf die Erde fährt. Wir haben also in Gen 28 nicht eine im Dienste einer Läuterung des Gottesbegriffes stehende Umarbeitung der Sage durch E, sondern vielmehr echte alte Sage, wie sie E aus seiner Umgebung geschöpft hat. Wir können auch die Entstehung dieser Sage gerade bei Bethel recht wohl begreifen. Die Stätte hieß von alters her Bethel, — die Notiz 28, 19: „früher hieß die Stadt Luz“ ist wohl spätere Glosse, die nicht einmal richtig ist, da Bethel und Luz zwei verschiedene Ortschaften waren cf. Jos 16, 2 — ursprünglich verstand man unter dem „Gotteshaus“ den heiligen Stein, in dem das Numen des Ortes wohnte, dann deutete man die ganze Stätte als „Gotteshaus“ und endlich unter Einwirkung der Himmelsvorstellung sah man in dem Heiligtume das Eingangstor des Himmels (s. S. 106 f.). Diese Vorstellung muß bereits sehr verbreitet gewesen sein, so daß E es nicht für gut befand, sie zu beseitigen. Die Erzählung des Elohisten ist also recht alt, und wir haben hier nicht etwa Eintragung einer jungen Schicht in E.

Was auf das Konto des Elohisten zu setzen ist, ist wohl nur die Einkleidung der Erzählung als Traumvision, wodurch der Realismus der populären Auffassung schon wesentlich gemildert und die volkstümliche Vorstellung vom Himmelstore zu einem Bilde der Transzendenz Gottes wird (Stade, a. a. O.)

Aus V. 16 (J) scheint hervorzugehn, daß auch J das Erlebnis Jakobs als Traum fasse, aber es ist längst aufgefallen, daß die Worte ויקץ יעקב משנתו 16 in E unentbehrlich sind (Wellhausen, Kompos. des Hexat.³ S. 30 Anm. 1), während J die Begegnung Jakobs mit Jahwe schwerlich als Vision auf-

gefaßt hat (V. 13). Für das volkstümliche Denken ist die Himmelsleiter von Bethel eine Realität und hat ursprünglich mit der Stiftungssage des Heiligtums durch Jakob nichts zu tun.

Die Bethelsage bezeugt das Vorhandensein des Glaubens an Jahwes Himmelswohnung in den volkstümlichen Kreisen schon in sehr alter Zeit. Der Elohist hat die Form beibehalten, weil sie zu seinen Anschauungen paßte. Wir gewinnen sowohl bei J wie bei E den Eindruck, daß beide mit ihrer Himmelsvorstellung sich völlig in dem Bereiche der zu ihrer Zeit populären Anschauungen bewegen, sie erscheint überall da, wo sie an die Oberfläche tritt, als etwas ganz Natürliches, nirgends findet sich eine Spur direkter Polemik gegen anders geartete Anschauungen. Wenn die Hinweise auf Jahwes Wohnung im Himmel polemischen Zwecken dienten, würden sie sich zweifellos viel mehr vordrängen, in Wirklichkeit sind sie aber sogar oft ganz versteckt, wie z. B. in Gen 11. Der auffallende Umstand, daß sich in den späteren Schriften des Alten Testaments, vor allem in den Psalmen, dem Buche Hiob, aber auch in D und der Chronik, die Himmelswohnung so ungleich häufiger erwähnt findet, als in den alten Quellen, erklärt sich leicht aus der Natur und dem Inhalte der betreffenden literarischen Produkte. Der Hauptinhalt der alten Quellen (J und E) besteht in Sagen aus der Zeit, da Götter und Menschen noch nebeneinander auf Erden lebten, oder aber sie erzählen die äußere Geschichte ihres Volkes; der von ihnen bearbeitete Stoff bricht ab mit der Eingewöhnung in Kanaan, oder nach anderer Meinung mit der Regierung des David, jedenfalls zu einer Zeit, da die Sinaivorstellung erst im Verschwinden begriffen war. Die spätere Literatur dagegen steht viel mehr im Dienste religiöser Reflexion und Erbauung, wobei die Himmelswohnung ein wesentlicher Bestandteil ist, um sich die Größe Gottes zu vergegenwärtigen. Daß die Erzähler selber hoch über dem religiösen Niveau der von ihnen berichteten alten Sagen stehen, haben wir in bezug auf den Jahwisten bereits konstatiert S. 227 f. Auch die, besonders in der Bevorzugung der Traumoffenbarungen zutage tretende Tendenz Es in der Richtung auf eine Vergeistigung Jahwes läßt einen Rückschluß auf Reflexionen und Spekulationen über das Wesen Gottes zu, die schon fast über den Bereich eines nur praktischen Monotheismus hinausweisen. Endlich scheint der konsequente Gebrauch des Gottesnamens אלהים gegenüber von יהוה den Gott Israels schon als den Universalgott bezeichnen zu sollen (so auch Procksch, Elohimquelle S. 199 und Volz, Mose S. 30 f.). Um so mehr aber werden wir uns nach Spuren umsehn, die implizite in

den alten Sagen und in Sitten und Gebräuchen vorliegen und jenen Eindruck, daß J und E mit der Himmelsvorstellung sich im Bereiche populärer Anschauungen bewegen, bestätigen.

4. Die Himmelspforte und Himmelsleiter von Bethel führen uns in volkstümliche Vorstellungen, die sich genau genommen mit der offiziellen Jahwereligion, wie sie uns besonders in ihrer schriftlichen Ausprägung entgegentritt, nicht vertragen. Wir gewinnen hier einen Einblick in religiöse Unterströmungen, die die Phantasie des gemeinen Mannes gewiß mehr anregten als die strengen Formen des Jahwismus, wie sie die führenden Kreise anstrebten und vertraten. Von einer solchen Unterströmung dringen nur hier und da vereinzelte Spuren an die Oberfläche, lassen aber dann den Eindruck zurück, daß es sich um weitverzweigte und zusammenhängende mythologische Bilder handelt. Gerade der Umstand, daß sie so sporadisch, ohne jeden organischen Zusammenhang mit der uns bekannten Jahwereligion, ja mit ihr meist schlecht vereinbar, dafür aber als selbstverständliche, allbekannte Dinge, auftreten, läßt uns Einblicke in eine Welt tun, in der sich jeder zu Hause fühlte, in die er hineingeboren war und deren Äußerungen ihm in demselben Maße geläufig und natürlich waren, wie sie für uns dunkel und rätselhaft erscheinen. Zu derartigen Inventarstücken einer lebendigen Mythologie gehören z. B. die feurigen Wagen und Rosse des Elia, die Kerubim und Seraphim, ferner die Gottessöhne Gen 6 und Hi 1, das Himmelsheer, der Leviathan, Behemoth, die Lilith Jes 34, 14 u. a. m. Es liegt in der Natur der Sache, daß sich die Menge für derartige Dinge weit mehr interessierte, und daß sie im Volksleben eine ganz andere Rolle spielten, als die Fragen nach der Einzigkeit Jahwes, nach seinem Wesen und seinen Eigenschaften und seiner Stellung in der Welt. Solch mythologische Farben belebten das religiöse Bild des Jahwismus und machten ihn mit seinem strengen Gehalt und seinen bild- und phantasielosen Formen erst genießbar.

Es ist uns nun freilich nicht mehr möglich, aus den vereinzelten Trümmern, die sich als Zeugen einer ganz anderen Denkwelt in die religiöse Literatur der Hebräer eingeschlichen haben, noch ein Gebäude hebräischer Mythologie aufzurichten; aber schon jene Trümmer genügen, um uns eine Vorstellung davon zu gewähren, wie mannigfach und früh sich die Phantasie des Volkes mit dem Inhalte des Himmels beschäftigte, um daraus dann den Schluß zu ziehen, wie frühzeitig und wie lebendig im Volke die Vorstellung herrschte, daß sich der eigentliche Wirkungskreis der Gottheit im Himmel befände.

Die feurigen Wagen und Rosse, mit denen Elia in den Himmel fährt 2 Kö 2, 11 f., gehören wie die Himmelsleiter zu den Medien, durch die eine Verbindung der himmlischen Welt mit der Erde hergestellt wurde. Sie sind an sich freilich viel mythologischer als die Himmelsleiter und gehören einer umfassenderen Mythologie an. Den Israeliten sind sie eine bekannte Vorstellung: Elia erkennt sie sofort und ruft: „Mein Vater, Israels Wagen und Reiter", er ruft es plötzlich unter dem Eindruck des Geschauten, wie Kinder, die etwas Absonderliches und Unerwartetes sehen. Dieser Ausruf des Elia wurde freilich später nicht mehr verstanden, man sah in רכב ישראל ופרשיו eine Apposition und nähere Bezeichnung von אבי, so 2 Kö 13, 14 (ebenso Kittel z. St. und Gunkel, Elias in Rel. gesch. Volksbücher II. R. 8. H. S. 38 f.)[1]. Aber diese Deutung ist schwerlich richtig, diese Bezeichnung ist als Ehrenname eines Mannes höchst absonderlich und widerspricht völlig dem Bilde des Elia in 1 Kö 19, 15 ff. (Smend, Altt. Rel.-Gesch. S. 179 Anm. 2). Vor allen Dingen aber beweist der Ausruf, daß Elisa die Probe bestanden hat, die ihm Elia zum Erweise seiner Qualifikation zum Prophetenamte auferlegt hatte V. 10, und daß er somit des Prophetenmantels würdig ist. Denn nur ein Gottesmann ist fähig, einen Einblick in den Himmel zu tun oder himmlische Dinge zu erkennen, die anderen Menschen können es gelegentlich, aber nur durch die Vermittlung eines solchen Gottesmannes bei Jahwe 2 Kö 6, 16 f.

Die feurigen Wagen und Rosse (oder Reiter) gehören zu dem himmlischen Heere, das Israels Kämpfe in himmlischen Höhen mitkämpft 2 Kö 6, 17; Ψ 68, 18; 2 Mack 10, 29 f., denn רכב bedeutet „Kriegswagen" und פרש, wofür V. 11 freilich סוס steht, bezeichnet das Kriegsroß oder, wie vermutlich hier, den auf ihm sitzenden Krieger[2]. Daß Reiter und Wagen feurig sind, beweist, daß sie der himmlischen Welt angehören. Das Feuer gehört zu den häufigsten Offenbarungsformen der Gottheit (Hes 1, 27; Ψ 50, 3; 97, 3 u. a.) und hängt mit der vulkanischen und der Gewitternatur Jahwes zusammen. Diese Gewittergottvorstellung klingt auch noch nach, wenn Elia „im Wettersturm" (בסערה), d. h. unter Gewittererscheinungen, in den Himmel fährt 2, 1 und 11. Wir werden deshalb in diesen Kriegern Jahwes die alten Naturmächte, die einst den Gewittergott vom Sinai umgaben, die alten natur-

[1]) Gunkel u. a. sehen in den Worten einen Ehrentitel des Elisa, der später auf Elia übertragen ist.

[2]) Die Hebräer hatten die Empfindung für den Unterschied von פָּרָשׁ „Kriegsroß" nach der Form Ḳāṭāl und פָּרָשׁ „Ritter" nach Ḳāṭṭâl verloren und bilden deshalb beide Pluralformen gleich.

haften Bundesgenossen Jahwes (s. S. 54 f.) in mythologischer Einkleidung zu sehn haben. Hier haben sie keine kriegerischen Funktionen zu erfüllen, sondern sie sollen einen Getreuen Jahwes in den Himmel führen, wohl, um ihn dem himmlischen Hofstaat Jahwes (1 Kö 22 und unten S. 242 f.) einzugliedern.

Sind die feurigen Wagen und Reiter als eine mythologische Weiterspinnung der alten meteorologischen Mächte aufzufassen — wir werden auf diesen Punkt weiter unten noch eingehender zurückkommen (S. 245) —, so lassen sich diese Vorstellungen als aus genuin hebräischer Gedankenwelt herausgeboren begreifen. Die Elisaanekdoten tragen echt volkstümlichen Charakter und dürften den Kreisen entstammen, die dem Propheten zu seinen Lebzeiten nahegestanden haben, die Wertschätzung des Prophetentums ist in ihnen ins Übertriebene gesteigert. Da sich nun aber die Elisageschichten in den meisten Fällen nur als, das Wunderbare überspannende, Dubletten der Eliawunder geltend machen, so können wir in ihnen implizite noch den Reflex erkennen, den die gewaltige Heldengestalt des Elia auf die große Masse zurückwarf. Wenn nun die Eliaerzählungen (s. S. 60 Anm. 1), wie wir annahmen, aus Kreisen stammen, die für eine besondere Reinheit des Jahwismus kämpften mit einem etwas reaktionären Einschlag (S. 60), jedenfalls von Leuten, die man zu den führenden Geistern rechnen darf, so haben wir in der zweiten Schicht der Elia-Elisagruppe, in der Elisa die Hauptrolle spielt, den literarischen Niederschlag der populären Anschauungen über die Wirksamkeit des großen Propheten zu erkennen. Zeitlich werden beide Gruppen kaum allzuweit voneinander entfernt sein, nach dem Inhalte zu schließen, werden die Elisasagen etwa ein Menschenalter jünger sein als die Eliaerzählungen. In dieser Zeit, sagen wir rund in der ersten Hälfte des achten Jahrhunderts, war also die Vorstellung eines feurigen Himmelsheeres im Volke geläufig. Es ist für uns um so wichtiger zu konstatieren, daß in dieser Zeit nach dem Glauben der Menge Jahwe schon im Himmel wohnte, als in der Eliaperikope Gott noch auf dem Horeb wohnte und von dort aus seine Boten entsendet, und um so mehr werden wir geneigt sein, in letzterem Anschauungen zu sehn, die, auf gelehrtem Material beruhend und einem besonderen theologischen Interesse dienend, an sich antiquiert sind und nur noch auf künstlichem Wege durch gewisse Kreise lebendig erhalten werden sollen (s. dazu S. 63 f.).

Wenn unter den von Josia aus dem Tempel entfernten Kultgegenständen auch Rosse, die der Sonne gehören, erwähnt werden 2 Kö 23, 11, so gehören die sicher zu den Requi-

siten einer fremden Mythologie und haben vermutlich mit den feurigen Rossen und Wagen von 2 Kö 2 nichts zu tun. Die Rosse des Sonnengottes stammen aus Assyrien, wir erkennen in ihnen das Gespann, mit dem Šamaš, von seinem Wagenführer Bunene geleitet, über dem Himmelsrund einherfährt (KAT[3] S. 368, A. Jeremias S. 105 f.). Sie gehören zu jenen Kultgegenständen, die unter Manasse aus Gründen der Politik aus Assyrien in Jerusalem offiziell eingeführt wurden. Da nun freilich die Rosse und Wagen des Sonnengottes in vielen astralen Religionen eine bekannte und naheliegende Vorstellung sind, indem sie den Lauf der Sonne abbilden (vgl. Jeremias S. 106 Anm. 1 und Stade, Altt. Theol. § 116, 1) und sich Spuren eines Sonnenkultes schon in recht alter Zeit in Kanaan nachweisen lassen, so mag immerhin ein Zusammenhang zwischen den Rossen und Wagen der Sonne und denen des Elia insofern bestehn, als erstere bei dem Umwandlungsprozeß der alten Naturmächte in belebte Wesen für die Gestaltung der mythologischen Bilder von Einfluß gewesen sein könnten. Irgendwelche Spuren von dem Vorhandensein solcher Sonnenrosse in Kanaan sind aus alter Zeit aber nicht vorhanden, erst die spätere Zeit, besonders die der apokryphischen (2 Mack 10, 29) und pseudepigraphischen Literatur interessierte sich lebhaft für die Wagen und Rosse des Helios, z. B. Äthiop. Henoch 75, 2, Slawischer Henoch 11, 2 ff., Slaw. Baruch (ed. Bonwetsch) c. 7 u. a.

Die feurigen Rosse und Wagen des Elia weisen in eine Vorstellungswelt, die sich in einer gewissen Mannigfaltigkeit an den häufigen Begriff des Himmelsheeres (צבא השמים) knüpft. Über das Himmelsheer habe ich mich in einer kleinen Abhandlung geäußert, die in den, Theodor Nöldeke zu seinem 70. Geburtstage gewidmeten „Orientalischen Studien“ 1906 S. 719—728 erschienen ist. Danach knüpfen sich an den Begriff des Himmelsheeres sehr verschiedenartige Vorstellungen, woraus der Schluß zu ziehen ist, daß der Ausdruck die gegebene Größe ist, deren ursprüngliche Bedeutung früh vergessen wurde, so daß man in späterer Zeit die alte überkommene Form jeweils mit neuem Inhalte anfüllte. Am verbreitetsten ist die Vorstellung, die in dem Himmelsheer die Sterne, und zwar als Objekte der Verehrung, sieht und den Dienst des Himmelsheeres deshalb bekämpft Dt 4, 19; 17, 3; 2 Kö 17, 16; 21, 3. 5; 23, 4 f.; Zeph 1, 5; Jer 8, 2; 19, 13, mehrfach wird der Ausdruck Himmelsheer für Sterne bildlich gebraucht Jes 40, 26; 45, 12; Jer 33, 22; Ψ 33, 6. Neh 9, 6 werden unter dem צבא השמים belebte Wesen verstanden, wie die Parallelen mit Deutlichkeit ergeben, desgleichen Jes 24, 21, wo dem צבא המרום

das Gericht angekündigt wird, und 1 Kö 22, 19, wo es aus einer Anzahl von Geistern besteht, die Jahwes Hofstaat bilden. Gen 2, 1: „Vollendet wurden Himmel und Erde וכל צבאם“ denkt offenbar an, den irdischen Wesen entsprechende, himmlische Wesen, deren Schöpfung in Gen 1 nicht mit berichtet ist. Was Daniel 8, 10—13 sich für Vorstellungen mit dem Begriff „Himmelsheer“ verbinden, ist für uns nicht mehr genau zu eruieren. Behrmann (in seinem Kommentar z. St.) sieht in dem Ausdruck „eine hyperbolistische Ausdrucksweise für den Hochmut des Antiochus“, Marti dagegen denkt an die Hellenisierungsversuche des Antiochus Epiphanes, insofern der Versuch auch auf die Helden zutraf, da man ja die Sterne als von Gott den Heiden zugewiesene Verehrungsobjekte ansah nach Dt 4, 19. Jedoch scheint Daniel irgendwie an belebte Wesen gedacht zu haben, da das Heer einen Anführer hat (V. 11). Noch dunkler ist das צבא V. 13 in Parallele mit קדש, weshalb Smend צבי lesen will (ZATW. 1884 S. 201).

Ein anderer Name für das himmlische Heer ist צבא יהוה Jos 5, 14 f. Dagegen bezeichnet צבאות יהוה Ex 7, 4; 12, 17. 41 und Judith 16, 13 (14) das israelitische Heer in der Wüste. Ψ 103, 20 f. und 148, 1 ff. wird der Ausdruck, wie die Parallelen ergeben, für belebte himmlische Wesen gebraucht. Joel 2, 11 nennt die Heuschrecken חיל יהוה und Sap 12, 8 (nach Ex 23, 28; Jos 24, 12) die Hornissen *τὸ στρατόπεδόν σου*.

Die oben angeführten Stellen, an denen das Himmelsheer die Sterne als Objekte der Verehrung bezeichnet, sind alle jünger als die Ära Manasse (ca. 698—643); Manasse wird 2 Kö 21, 3—5 wohl auf Grund einer richtigen Tradition als Einführer des assyrischen Sterndienstes in Juda genannt. Vor ihm ist von Gestirndienst nichts bekannt; daß auch im Nordreiche ein solcher nicht geübt wurde, darf man trotz der deuteronomischen Notiz 2 Kö 17, 16 aus dem Schweigen der alten Propheten, die sonst das heidnische Gepränge des Kultus in allen Einzelheiten scharf bekämpfen, mit Sicherheit schließen [1]). Der erste Prophet, der den Sterndienst nachdrücklich rügt, ist Zephanja (1, 5), der unter Josia vor der Reform schrieb.

Bei der Annahme nun, daß erst unter Manasse der Begriff des Himmelsheeres in Juda heimisch geworden sei, muß man notwendigerweise auch dazu annehmen, daß der terminus צבא השמים zugleich mit der damit verbundenen Vorstellung unmittelbar als Übersetzung aus dem Assyrischen mit übernommen sei, denn aus

---

[1]) Über die Unechtheit von Am 5, 26 s. Wellhausen, Cheyne, Löhr, Nowack, Meinhold, Marti und Orientalische Studien S. 722.

dem Hebräischen ließe sich dieser Ausdruck, der soviel bedeutet wie „Kriegsheer des Himmels“ (s. Orient. Stud. S. 720 f.), für die Sterne nicht erklären. Das ist aber nicht der Fall, wie selbst die Assyriologen zum Teil zugeben (z. B. Jensen in Keilinschr. Bibl. VI 1 S. 431), denn der Name ist im Hebräischen viel älter, wie sich aus einer kritischen Betrachtung einzelner Stellen, an denen dieses Wort vorkommt, im folgenden ergeben dürfte, und wie es schon von vornherein durch seine enge Zusammengehörigkeit mit dem alten Gottesnamen יהוה צבאות zu vermuten ist. Ist aber der Name צבא השמים hebräischen Ursprunges, so ist er als Bezeichnung der Sterne nur verständlich, wenn man in Israel von alters in den Sternen Krieger gesehn hat. Von einer derartigen astralmythologischen Vorstellung erfahren wir aber innerhalb der genuin hebräischen Vorstellungswelt nichts, in Ri 5, 20 kommen die Sterne nur als meteorologische Mächte in Betracht (S. 54 f.). So bleibt nichts anderes übrig, als daß der Ausdruck צבא השמים ursprünglich etwas anderes bedeutete und nur später auf den Gestirndienst übertragen wurde. Nach der ursprünglichen Bedeutung von צבא השמים sollte man denken, daß die Israeliten damit ein mythologisches himmlisches Heer verstanden haben, das wie ein irdisches Kriege führt und Schlachten kämpft.

Von einem solchen himmlischen Kriegsheere hat man sich in der Tat in alter Zeit erzählt. An dieses denkt eben Elisa, wenn er beim Anblick des feurigen Kriegswagens ausruft: „Mein Vater, Israels Wagen und Reiter“. Aus Rittern und Kriegswagen dachte man sich, genau nach irdischem Muster, das Himmelsheer bestehend, ja die Terminologie scheint schon eine feste Form angenommen zu haben, denn was Elisa sieht, sind רכב אש וסוסי אש 2 Kö 2, 11, was er ausruft, ist רכב ישראל ופרשיו 12, er benennt also nicht das, was er unmittelbar sieht, sondern das, was ihm als bekannte, durch den Anblick der eigentümlichen Erscheinung in ihm ausgelöste Vorstellung vor die Seele tritt.

Weitere Aufschlüsse über das Wesen dieses himmlischen Heeres gewinnen wir auch aus zwei Fragmenten, die der „reinigenden“ Tätigkeit der späteren Bearbeiter der heiligen Schriften glücklich entgangen sind, nämlich aus Jos 5, 13—15 und Gen 32, 2 f. In Jos 5 ist die Rede von dem שר צבא יהוה, der dem Josua begegnet. Daß wir es mit einem überirdischen Wesen zu tun haben, ist zweifellos, denn der Anführer des irdischen Heeres Jahwes ist ja Josua selbst, ferner läßt die, sich auf die ganze Stätte ergießende, Heiligkeit (V. 15) die himmlische Natur dieses Anführers deutlich erkennen. Auch erinnert der Zusatz וחרבו שלופה בידו unmittelbar an Gestalten wie den Engel Jahwes, der

mit „gezücktem Schwerte“ dem Bileam entgegentritt Nu 22, 23. 31 oder den Pestengel, der „mit gezücktem Schwerte“ zwischen Himmel steht 1 Chr 21, 16 (s. S. 161), oder die hochmythologische Figur Gen 3, 24. Der Fürst des Heeres Jahwes, mit dem gezückten Schwerte ist also offenbar der Fürst des himmlischen Heeres Jahwes, wie wir den Engel Jahwes in der Bileamsage für einen Krieger dieses Heeres ansehn können. Die Erzählung in Jos 5, 13—15 ist nun aber ein Torso ohne eigentliche Pointe, denn wir erfahren nicht, was dieser Fürst von Josua will. Nur um Josua auf die Heiligkeit der Stätte aufmerksam zu machen, wird er hier schwerlich dem Josua erschienen sein, auch Ex 3, 5 steht der Hinweis auf die heilige Stätte nur im Dienste einer wichtigeren Mitteilung. Aus dem ביריחו, dessen Erwähnung in dem jetzigen Zusammenhange der Stelle einen besonderen Zweck nicht verrät, könnte man vielleicht schließen, daß wir hier eine Kultsage des Heiligtums von Jericho vor uns haben, aber als Jahweheiligtum ist in alter Zeit Jericho sonst nicht nachweisbar (cf. v. Gall, Althebr. Kultstätten S. 82 f.). Deutlich verrät endlich das ebenso überflüssige wie wunderliche עתה באתי V. 14, daß hier etwas weggeschnitten ist.

Auch Gen 32, 2 f. ist ein Bruchstück. Es wird nur erzählt, daß dem Jakob das מחנה אלהים, bestehend aus den מלאכי אלהים, entgegenkommt. Nach der Form der elohistischen Erzählung soll diese Begegnung nur die Namennennung Machanajim erklären, das ist aber natürlich nicht der eigentliche Grund, weshalb hier von der alten Sage das Heerlager Gottes erwähnt wird, einen reicheren Inhalt werden wir auch hier als ursprünglich vorauszusetzen haben. Es ist recht bedauerlich, daß an beiden Stellen uns die Gelegenheit, etwas Näheres über das Himmelsheer zu erfahren, durch die Ängstlichkeit der Redaktoren entgangen ist. Ob auch der Rahmen des sogenannten „Segens Moses“ Dt 33, 2—5. 26—29 dieses Heer im Auge hat, ist nicht sicher zu erkennen, s. dazu Orient. Stud. S. 726. Wir ersehen aber noch zur Genüge aus diesen wenigen Spuren, daß man sich in alter Zeit in Israel von einem Heere erzählte, das am Himmel die Schlachten mitkämpfte, die Israel auf Erden ausfocht. Gunkel erinnert an das in der deutschen Mythologie vorkommende „wilde Heer“, das nach Grimm, deutsche Mythologie[3] S. 599 eine Mythologie des Sturmwindes ist. Es ist begreiflich, daß diese Vorstellung, die sich Jahwe in einer so stark vermenschlichten Umgebung denkt, den Späteren höchst anstößig war, deshalb wurden ihre Spuren nach Möglichkeit verwischt und die alten Erzählungen, die von einem solchen Heere berichteten, durch Kürzung ihres verfänglichen Inhaltes beraubt oder ihre eigentliche Pointe umgebogen,

wie Gen 32, 2 f. Dabei ist es aber interessant zu konstatieren, daß man sich trotzdem gelegentlich wider Willen verrät, so z. B. wenn 1 Chr 12, 22 die gewaltigen Scharen, die sich um David sammeln, mit dem Heerlager Gottes (כמחנה אלהים, das heißt gleich „dem" — bekannten — und nicht: „einem" Heerlager Gottes) vergleicht. Also noch z. Z. des Chronisten war das Heer Jahwes, wenn auch vielleicht nicht mehr als lebendige Größe, so doch noch seinem Namen nach, mit der hyperbolischen Bedeutung einer gewaltigen Menge, bekannt. Daß sich die Phantasie noch lange mit diesem himmlischen Heere beschäftigt hat, ist auch aus Ψ 68, 16 ff. zu folgern, da berichtet wird, wie Jahwe mit seinen Kriegswagen, ungezählten Tausenden, vom Sinai herbeikommt 18 (s. S. 69).

An solchen Stellen, wie den eben angeführten, wo von einem wirklichen Heere die Rede ist, ist der Ausdruck צבא am Platze, und da es sich um ein überirdisches Heer handelt, so werden wir schließen dürfen, daß die beiden Bruchstücke in Jos 5 und Gen 32, ebenso wie die feurigen Rosse und Wagen des Elia, jener mythologischen Vorstellungswelt entstammen, die den Ausdruck צבא השמים geschaffen hat.

Es ist beachtenswert, daß der Ausdruck צבאות יהוה für das irdische israelitische Heer erst in ganz späten Stellen vorkommt, nämlich in Ex 7, 4; 12, 17. 41, die sämtlich zu P gehören, und Judith 16, 13 (14). Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß sich die israelitischen Krieger nicht auch schon in alter Zeit als Streiter Jahwes angesehn hätten, sondern nur, daß die Kombination des Begriffes צבא יהוה, der den Gottesnamen יהוה צבאות geprägt hat und nur eine Modifikation des geläufigeren צבא השמים ist, mit den irdischen Scharen Israels, jüngeren Datums ist. Es ist wohl nicht zufällig, daß in 1 Sam 17, 26 מערכות אלהים gesagt ist, sich an dieser Stelle also die sonst übliche Terminologie nicht findet. Auch scheint mir V. 45 nicht eine Erklärung des יהוה צבאות durch אלהי מערכות ישראל beabsichtigt zu sein, sondern vielmehr ein Bekenntnis: der Gott der Schlachtreihen Isràels ist Jahwe Ṣebaōt, der alte bekannte Kriegsgott, und der Ausdruck steht auf einer Linie mit dem Bekenntnis מערכות אלהים חיים V. 26. Es ließe sich nicht begreifen, wie aus einer so naheliegenden Vorstellung, daß צבא יהוה das israelitische Heer sei, später die Bedeutung von צבא יהוה für himmlische Wesen entstehen konnte, wie es Ψ 103, 20 f.; 148, 1 ff. der Fall ist, während der umgekehrte Fall sich leicht begreifen läßt.

Eine etwas anders geartete Aufgabe hat das Himmelsheer 1 Kö 22, 19—23. In diesem Abschnitte berichtet der Prophet

Mīkaj'hû ben Jimla über einen Einblick, den er in den Himmel getan hat. Im Himmel sah er Jahwe auf seinem Thron sitzen, während das ganze „Himmelsheer“ zu seiner Rechten und Linken steht, und man berät gerade über das Schicksal des Ahab. Was uns bei dieser Schilderung zunächst auffällt, ist, daß der Prophet hier in Umrissen ein Bild zeichnet, das nach unserer Kenntnis der hebräischen Religion als ein ganz eigenartiges und außerordentliches erscheint, während wir aus der Erzählung durchaus nicht den Eindruck gewinnen, als wäre ein derartiger Einblick in die himmlische Ratsversammlung Gottes etwas so ganz Neues, Ungewöhnliches. Ganz verkehrt scheint es mir, mit Schwally (ZATW. 1892 S. 159—161) und Stade (ibidem 1895 S. 163, Altt. Theol. S. 100 und 104) u. a., diesen Abschnitt als Eintragung anzusehn; vielmehr haben wir in diesem Stücke ein recht altertümliches Material: ein Gott, der einen Lügengeist ausschickt, um Ahab zu betören, der also selber zum Förderer der Lüge gemacht wird, setzt noch recht rudimentäre sittliche Vorstellungen voraus, auch die Art und Weise der 400 Propheten erinnert weit mehr an alte Zeiten, wie des Saul oder des Elisa, als an spätere. Wir haben in diesem Abschnitt vermutlich das echteste in diesem Kapitel, das am deutlichsten die Spuren alter Zeit an sich trägt. Stade stößt sich wieder an der Pluralität der Engelwesen, aber darüber s. S. 231, sowie auch das Folgende. Die Mitglieder des „Himmelsheeres“ spielen in dieser Erzählung die Rolle eines beratenden Hofstaates in der Ratsversammlung Jahwes.

Eine ähnliche Aufgabe wie hier das Himmelsheer, haben Hi 1, 6 ff. die Gottessöhne (בני אלהים), die mit Gott über das Tun und Treiben und das Schicksal der Menschen beraten. Dies Auftreten der Gottessöhne wird hier als etwas ebenso Natürliches erzählt, wie es uns innerhalb des Jahwismus als fremdartig und ungewöhnlich erscheint. Zum ersten Male begegnet uns hier in der hebräischen Literatur auch der Satan — sonst noch Sach 3, 1 ff. und, ohne Artikel, also als nomen proprium 1 Chr 21, 1 —, und doch wird er als ganz bekannte volkstümliche Größe mit ganz bestimmten Eigenschaften hier eingeführt. Situation und Szene sind fast völlig dieselben wie in 1 Kö 22, 19 ff.; daß die Versammlung der Elohimwesen sich im Himmel abgespielt habe, wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, da aber hier die Gottessöhne dieselbe Rolle spielen, wie in 1 Kö 22 das Himmelsheer, בני אלהים hier also nur ein anderer Name ist für das צבא השמים, so ist es auch hier das Natürliche, an Vorgänge im Himmel zu denken. Es ist nicht besonders gesagt, weil es für die Leser selbstverständ-
war.

Auch die Vision des Jesaia (Kap. 6) hat ähnliche mythologische Verhältnisse zum Gegenstande. Auch hier sehen wir Jahwe auf erhabenem Throne sitzend und um ihn versammelt eine lobsingende Schar, die Seraphim. Diese den Thron Jahwes umgebenden Wesen haben Funktionen auszuüben, die einen Vergleich mit denen des Himmelsheeres von 1 Kö 22 und der Gottessöhne in Hi 1 und 2 herausfordern. Sie bilden freilich nicht den beratenden Hofstaat Jahwes wie jene, die damit in gewissem Sinne noch der Gottheit koordiniert sind, sondern ihre Aufgabe ist, das Lob des Gottes, dessen Herrlichkeit die ganze Erde erfüllt, zu verkünden. Auch hier tritt in den Seraphim ein Stück Mythologie an die Oberfläche, von der wir sonst nie etwas hören und die doch, wie die Art ihrer Erwähnung beweist, allgemein bekannt ist. Nun befindet sich Jesaia selbst freilich im irdischen Tempel, er sieht den Altar und hört, wie die Schwellen beben, gleichwohl aber erweitert sich die Vision über die irdischen Raumverhältnisse hinaus, der Thron Gottes und die Seraphe gehören nicht in den Tempel, sondern in den Himmel. In den ehrwürdigen Hallen des Hekal wird der Prophet vom Geiste ergriffen und eines Einblickes in den Himmel gewürdigt. Darin eben besteht das Wesen ekstatischer Momente, daß man zum Teil noch mit den umgebenden irdischen Verhältnissen verknüpft ist, zum Teil aber in ferne Gegenden entrückt wird. Psychologisch erklärt sich aber nach Form und Inhalt die Erscheinung, die Jesaia hatte, daraus, daß der im Himmel thronende Jahwe und die ihn umgebenden Seraphe eine auch sonst geläufige Vorstellung waren, und wir erkennen daraus, daß auch ein Jesaia bis zu einem gewissen Grade noch in den mehr volkstümlichen Formen des Jahwismus befangen war.

Wir gewinnen also folgendes Bild von den volkstümlichen Vorstellungen: Jahwe sitzt als König in einem himmlischen Palaste auf hoch erhabenem Throne, und um ihn versammelt ist die Schar der Elohimwesen, deren Aufgaben in den verschiedenen Zeiten verschiedener Art gewesen sind. 1 Kö 22 und Hi 1 und 2 bilden sie den beratenden Hofstaat Jahwes, in Jes 6 besteht ihre Aufgabe in einer ständigen liturgischen Verherrlichung Jahwes. Da diesen Engelwesen in ihrer Eigenschaft als beratende Körperschaft neben Jahwe noch eine gewisse Selbständigkeit eignet, während sie in Jes 6 nur zur Verherrlichung Gottes da sind, so werden wir die in 1 Kö 22 und Hi 1 und 2 vorausgesetzten Vorstellungen vom Wesen dieser Himmlischen für älter halten als diejenigen von Jes 6; ebenso ist auch der Gottesbegriff in 1 Kö 22 und Hi 1 und 2 naiver und anthropomorpher als in Jes 6, beachte besonders V. 3. Da nun im Altertume für die Anschauungen vom Wesen und von

der Tätigkeit der Götter letztlich die irdischen menschlichen Verhältnisse als Vorbilder dienten, so liegt es am nächsten, das Aufkommen jener Vorstellungen vom beratenden Hofstaat um Jahwes Thron in der ersten Königszeit, etwa nach Analogie von 1 Sam 22, 6, anzunehmen.

Daß aber auch die beratende nicht die ursprüngliche Aufgabe jener Elohimwesen ist, beweisen ihre Namen בני אלהים und צבא השמים. Die mythologische Art der „Gottessöhne" ist aus Gen 6, 1 ff. genugsam bekannt; Hi 38, 7 werden sie mit den כוכבי בקר in Parallele gestellt, unter deren Jubelgeschrei Gott einst die Welt geschaffen hat. Ebenso beweist auch der Name „Heer des Himmels", daß das צבא השמים in 1 Kö 22 bereits eine Entwicklung hinter sich hatte, ehe es zum beratenden Hofstaat wurde. Dasselbe gilt auch von den Seraphim, die erst aus alten Schlangendämonen (cf. Hans Duhm, Die bösen Geister im Alten Test. 1904 S. 4 ff.), vielleicht dadurch, daß man sie als Personifikation der Himmelsschlange, des Blitzes, auffaßte (Stade, Altt. Theol. § 41, 2), zu Dienern und Lobspendern Jahwes wurden. Kommt aber für die Entstehung der Vorstellung vom beratenden Hofstaat die erste Königszeit in Betracht, so sind naturgemäß die Ausdrücke צבא השמים, בני אלהים und auch wohl שרפים, ebenso wie die mit diesen Ausdrücken ursprünglich verbundenen Vorstellungen, älter als die Königszeit.

Die mit dem Namen unmittelbar gegebene Vorstellung von צבא השמים ist die eines „himmlischen Kriegsheeres", wie wir oben mehrere Spuren vom Vorhandensein eines solchen in der hebräischen Mythologie bereits festgestellt haben. Normalerweise wird diese Vorstellung in der hauptsächlich kriegerischen Periode der Geschichte Israels in der Zeit der Eroberungskämpfe entstanden sein.

Daß die eigentliche Sphäre dieses Heeres Jahwes im Himmel war, ist durch den Ausdruck צבא השמים genügend gewährleistet und wird bestätigt durch den Ausruf des Elisa beim Anblick der vom Himmel kommenden feurigen Rosse und Wagen. Eine andere Frage ist es, ob sie auch von vornherein in den Himmel gehören oder ob sie erst nachträglich unter dem Einflusse der allmählich aufkommenden Himmelsvorstellung in den Himmel gehoben wurden; man könnte dann annehmen, daß auch der Ausdruck צבא השמים erst in dieser Zeit an die Stelle des älteren צבא יהוה getreten sei. Der Umstand, daß der Fürst des Heeres Jahwes dem Josua auf der Erde begegnet (Jos 5), ebenso wie Jakob dem Heerlager Gottes (Gen 32), beweist nichts gegen die himmlische Natur dieser Wesen, das Volk würde vermutlich annehmen, daß sie auf der Himmelsleiter von Bethel herniedergestiegen seien. Die natürlichste An-

nahme über die Entstehung des „Himmelsheeres“ ist die, daß es sich um eine Personifikation ursprünglicher Naturmächte handelt. Wir vermuteten diesen selben Prozeß hinsichtlich der feurigen Rosse und Wagen des Elia, der Zusatz בסערה legte die Vermutung nahe, daß die Rosse und Wagen nur ein mythologisches Bild für den Sturmwind seien (S. 235f.). Dasselbe gilt auch von dem „Himmelsheere“. In Ri 5 lernten wir die Bundesgenossen und Mitkämpfer Jahwes als meteorologische Mächte kennen. Der für die Israeliten günstige Ausgang der Deboraschlacht wurde durch ein gewaltiges Gewitter herbeigeführt, durch das der Bach Kison hoch anschwoll, so daß die Truppen des Sisera in seinen Fluten ihren Tod fanden. Dieser Sieg wird Ri 5, 20 den am Himmel gegen Sisera kämpfenden Sternen zugeschrieben (s. S. 53 ff.). Die Sterne sind also die Wettermacher, wie auch häufig in den Religionen der arabischen Beduinen (cf. Wellhausen, Reste des ar. Hdts.[2] S. 54 Anm. 2). Hier haben also die meteorologischen Mächte dieselbe Aufgabe, wie später das Himmelsheer, beide kämpfen als Bundesgenossen Jahwes die Kämpfe der Israeliten aus. Ri 5 befinden wir uns also noch nicht im Gebiete der Mythologie, die kämpfenden Mächte sind noch die naturhaften Bundesgenossen des Gewittergottes. In dem gleichen Maße, wie nun Jahwe seiner Naturbedingtheit enthoben wurde, wie man anfing, Jahwe als persönliches Wesen aufzufassen, fing man auch an, seine Begleiter zu lebenden, menschenähnlichen Wesen, zu himmlischen Kriegern, umzugestalten. Ein Nachklang jener alten Vorstellung könnte es sein, wenn das assyrische Heer Jes 28, 2 mit rein meteorologischen Ausdrücken beschrieben wird. Die alten Naturmächte wurden so zu lebenden Wesen, an die Stelle alter Naturverehrung trat die Mythologie. Dieser Übergang wird mit dem allmählichen Schwinden der Vorstellung vom Gewittergott auf dem Sinai zusammenhängen. Wir hatten nun den Eindruck gewonnen (s. S. 83), daß das Volk zur Zeit Davids im allgemeinen schon mit der Sinaivorstellung gebrochen hatte, danach also käme als mutmaßliche Zeitperiode, in der die Entstehung des mythologischen Himmelsheeres aus alten meteorologischen Naturmächten am besten zu begreifen wäre, die Zeit zwischen der Deboraschlacht und dem Beginne des israelitischen Königtums in Betracht. In dieser Zeit sind also Begriff und Name des צבא השמים entstanden. Daß das Wirken dieser Krieger Jahwes am oder im Himmel gedacht wurde, ergibt sich aus ihren Entstehungsverhältnissen von selbst. Ja, wir haben sogar in der Entstehung des Begriffes Himmelsheer einen Fingerzeig dafür, daß die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel jene vom Wohnen auf dem Sinai unmittelbar abgelöst hat.

Aus der kriegerischen Tätigkeit des Himmelsheeres wurde nun in der Königszeit eine beratende, daraus erwuchs dann des weiteren eine mehr kultische, die Lobpreisung Jahwes; das ist der Dienst der Seraphen Jes 6. Ψ 89, 6—8 herrscht Jahwe in der himmlischen Ratsversammlung (סוד קדשים 8 oder קהל קדשים 6) stark und fruchtbar über die בְּנֵי אֵלִים 7 (dieser Ausdruck, ebenso Ψ 29, 1 f. bedeutet offenbar dasselbe wie בני אלהים und wird nur gebraucht, um die anstößige Aussage zu umgehen, daß Elohim Söhne gehabt haben könnte), die ihn umgeben (סביביו) im Himmel (שמים 6 und שחק 7) und beständig seinen Namen preisen 6. Dieselbe Aufgabe haben die בני אלים auch Ψ 29, 1 f. In Ψ 148, 2, wo צבאיו in Parallele steht zu מלאכיו, aber deutlich von den V. 3 genannten Gestirnen unterschieden ist, sind es die צבאים, die die Aufgabe beständigen Lobpreises Jahwes haben, ebenso Ψ 103, 20 f. Enger an die Vorstellung der beratenden Tätigkeit schließt sich wieder Dan 4, 14, wonach sich das Schicksal des Nebukadnezar auf Grund eines Beschlusses der עירין und קדישין vollzieht. In dieser Ratsversammlung hat der „Höchste" das letzte Wort, es ist nur sein Wille, den die übrigen beschließen 21. Die Introduktion eines solchen Gerichtsaktes im Himmel beschreibt Dan 7, 9 f.: Ein Thronsessel wurde aufgestellt, und der Hochbetagte nahm auf ihm Platz, und um ihn gesellten sich die unzähligen Scharen seiner Diener. Wir haben hier deutlich dasselbe Bild wie 1 Kö 22 und Hi 1, aber mit bezeichnenden Unterschieden. Während sich in den alten Sagen die Versammlung mit einer gewissen Lebendigkeit abspielt, wobei jeder einzelne mit in die Verhandlung eingreifen kann, so ist bei Daniel der vom Himmel kommende Wächter 4, 10 nur eine Art Personifikation des höchsten Gedankens Gottes 20 f., und das ganze Himmelsheer 32, das dem Zusammenhange nach aus den Wächtern besteht, ist Gott gegenüber wie nichts zu achten, sie sind nur stumme Personen im Weltendrama. Die alte Schale ist geblieben, aber ein neuer Kern ist hinzugekommen. Unter dem Fürsten des himmlischen Heeres verstand Dan 8, 10 f. Gott selbst. Endlich klingt der Mythos von der himmlischen Ratsversammlung noch durch Jes 57, 15; Ψ 9, 8; 11, 4; 103, 19 u. a.; cf. auch Hen 14, 18 ff.; Ass. Mos 4, 2; Test. Lev 5; Apc. Joh 4, 2 ff.

Unter der Voraussetzung des Bildes von dem göttlichen Hofstaat begreifen sich auch die vielerörterten Selbstgespräche Gottes im Plural, wie: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei" Gen 1, 26 oder: „Siehe, der Mensch ist geworden wie unsereiner" 3, 22, oder: „Seht doch, sie sind ein einziges Volk, laßt uns hinabfahren und ihre Sprache verwirren" 11, 7. Daß die

Sagen ursprünglich eine Mehrheit von Göttern voraussetzen, ist dabei nicht ausgeschlossen, wichtig ist für uns nur, daß sich die pluralische Aussage auch innerhalb der monotheistischen Denkweise auf Grund jener Vorstellung erhalten hat.

Endlich mag noch darauf hingewiesen werden, um den Kontrast zwischen volkstümlicher Religiosität und offizieller Religion zu illustrieren, daß wir auch im Neuen Testamente verschiedene Vorstellungen von Himmelsmächten finden, die als bekannt und geläufig vorausgesetzt werden, während sie für uns zum Teil recht dunkel sind. Dazu gehören die *ἀρχαί* Röm 8, 38; Col 1, 16; Eph 1, 21; 3, 10; *ἐξουσίαι* Eph 3, 10; Col 1, 16; 2, 10. 15; *θρόνοι* Col 1, 16; *κυριότητες* Eph 1, 21; Col 1, 16; Jud 8; 2 Petr 2, 10, besonders *πλῆθος στρατιᾶς οὐρανίου* Luc. 2, 13. Auch bei uns besteht ein großer Unterschied zwischen manchen volkstümlichen Ideen, z. B. über die Engel und die verstorbenen Menschen, und den kirchlichen Lehren.

Die Entstehung des Begriffes צבא השמים sowie die Entwickelung, die er im Laufe der Zeit durchgemacht hat, läßt sich, als aus genuin hebräischen Gedankenkreisen entstanden, wohl begreifen. Dabei darf aber nicht unerwähnt bleiben, daß sich auch in der babylonisch-assyrischen Mythologie die Vorstellung von den Sternen als Kriegern vorfindet. So erscheint der Himmelsgott Anu im Gilgameschepos als der Herr eines Sternenheeres (Tafel I Kol. V Zeile 28, in Keilinschr. Bibl. VI 1 Seite 131, cf. dazu die Erklärungen auf S. 431). Ebenso bilden die Igigi und Anunnaki den göttlichen Hofstaat der großen Hauptgötter und werden auch zu Beratungen herbeigezogen (KAT³ S. 453). Der Ort, wo solche beratenden Versammlungen stattfinden, heißt assyrisch duku, „herrliches Gemach“, womit vielleicht der Name Marduk (Sohn des herrlichen Gemaches) zusammenhängt (Jensen, Kosmologie S. 234—243 und Zimmern, Zur Frage nach dem Ursprunge des Purimfestes in ZATW. 1891 S. 160 f.). Daß es sich hierbei aber nicht um Entlehnung aus der babylonischen Mythe handeln kann, geht schon daraus hervor, daß die entsprechenden Mythen in Israel viel zu alt und bereits in einer Zeit nachweisbar sind, wo von einem nachhaltigen Einflusse der babylonischen Kultur auf das junge, eben erst aus der Wüste kommende Israel noch keine Rede sein kann. Im Babylonischen beruhen die Vorstellungen vom Himmelsheer auf astral-mythologischen Spekulationen und scheinen nie im Volke so lebendig gewesen zu sein, wie in Israel, wo sich ihre Entstehung als mythologische Ausmalungen ursprünglicher Naturerscheinungen unmittelbar begreifen läßt. Aus Babylon importierte religiöse Ware hat meist nur immer einen

kleineren Kreis von Interessenten um sich gesammelt, so der unter Manasse eingedrungene Sterndienst, dessen Anhängerschaft sich wie eine Art von Sekte ausnimmt, dasselbe gilt von den Verehrern der Königin des Himmels (s. unten), oder den Tammuz- und Sonnenanbetern Hes 8, 14—16 u. a. Darauf, daß vom Standpunkt der Assyriologie aus z. B. Jensen jede Art von Entlehnung ablehnt (Keilinschr. Bibl. VI 1 S. 431), wurde oben (S. 239) schon hingewiesen. Die Möglichkeit, daß sich bei beiden Völkern die gleichen Ideen auf verschiedenen Wegen und unabhängig voneinander bilden konnten, beruht auf einer gewissen Gleichheit der Kulturverhältnisse beider Länder. Die irdischen Verhältnisse: der Heerführer an der Spitze seiner kriegerischen Scharen, bzw. der König im Mittelpunkte seiner beratenden Suite von Ministern, sind doch die wichtigsten Faktoren für die entsprechenden Vorstellungen aus dem Leben der Götterwelt, und diese Faktoren waren in beiden Ländern gleicherweise gegeben. Auch der Umstand, daß sich in der deutschen Mythologie verwandte Vorstellungen finden, zeigt, wie naheliegend eine selbständige Mythenbildung der gleichen Art war.

Wenn wir daneben noch einige Mythen ins Auge fassen, die viel unmittelbarer auf Babylonien als ihre Heimat zurückschauen, so geschieht das, um zu zeigen, wie sehr der Boden in Israel für die Übernahme derartiger astralmythologischer Ideen bereits empfänglich, und wie stark die Anschauung vom Wohnen Jahwes im Himmel schon eingebürgert war. Zu mythologischen Vorstellungen der Art gehören z. B. die sieben Augen Jahwes, die die ganze Welt durchstreifen Sach 4, 2 ff., womit die sieben Planeten gemeint sind (s. dazu Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 125 ff.), oder die vier Winde, die auf, mit vier Rossen bespannten Wagen aus dem Himmel losstürmen Sach 6, 1 ff., worin Winckler die vier Planetengötter Merkur, Mars, Jupiter und Saturn wiedererkennt, insofern sie sich auf die vier Himmelsgegenden und damit auf die vier Jahreszeiten verteilen (Mitt. der vorderasiat. Ges. 1901 S. 177). Was es mit den zwei ehernen Bergen, aus denen die vier Winde kommen, für eine Bewandtnis hat, wissen wir nicht, wir erfahren nur, daß sie sich in der Nähe der Wohnung Gottes im Himmel befinden.

Sicher aus Assyrien in Israel eingedrungen ist der Kultus der Königin des Himmels Jer 7, 18; 44, 17—19. 25.

MT schreibt freilich מְלֶכֶת השמים, einzelne Handschriften sogar מלאכת הש״; ebenso LXX *τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ* zu Jer 7, dagegen Jer 44 *τῇ βασιλίσσῃ τ. ο.* Die Massoreten konnten sich offenbar unter einer מלאכת השמים, etwa als die Gemeinschaft

der מלאכי השמים mehr vorstellen, als unter einer מְלֶכֶת השמים. Letztere Lesart wurde zuerst von Eberh. Schrader in: Die מלכת השמים und ihr aramäisch-assyrisches Äquivalent (Sitz. der Berl. Akad. 1886 S. 447—491) für die ursprüngliche erklärt und die Himmelskönigin mit Ištar oder Atar-samain identifiziert. Dagegen plädierte Stade für die Lesart מְלֶכֶת הש' und sah darin einen umfassenderen Ausdruck für צבא השמים, cf. Die vermeintliche Königin des Himmels in ZATW. 1886 S. 123—132 und Das vermeintliche aramäisch-assyrische Äquivalent der מלכת הש' ebenda S. 289—339. Schrader replizierte in: Die Göttin Ištar als malkatu und šarratu (Zeitschr. f. Assyriol. 1888 S. 353—364), ihm sekundierte nachdrücklich Abr. Kuenen Verslagen en Mededeelingen, letterk. III 5 1888 S. 157—189, desgleichen Wellhausen, Reste ar. Hdts.[2] S. 41, Rob. Smith, Rel. der Sem. S. 145 und 174, und andere mehr, so daß heute an der Richtigkeit der These Schraders kein Zweifel mehr obwalten kann.

Die Identität der Himmelskönigin mit der babylonischen Ištar ist sichergestellt durch einen ganz speziellen Kultbrauch, der der einen wie der anderen gegenüber ausgeübt wurde, bestehend in einem besonderen Kuchenopfer, das dieser Göttin von Frauen dargebracht wurde (für Ištar s. Keilinschr. Bibl. VI 1 S. 380 und 511). Die Entlehnung geht so weit, daß auch der assyrische Ausdruck kamânu für den Kuchen im Hebräischen nach ganz regelrechter Bildung als כַּוָּן auftritt. Der Ausdruck ist im Hebräischen *ἅπαξ εἰρημένον* und offenbar Terminus für diese eine besondere Art von Kuchen. Dieser Ištarkult, von dem die alten Propheten schweigen, wird auch unter Manasse in Palästina eingedrungen sein, jedenfalls fiel die Glanzperiode dieses Kultes in eine relativ glückliche Epoche der Geschichte des Südreiches; das geht aus Jer 44, 18 hervor, wonach es eine Auffassung in judäischen Kreisen gab, die für das über Jerusalem hereingebrochene Unheil die Aufgabe des Dienstes der Himmelskönigin verantwortlich machte. Die Regierung des Manasse gilt in der Tat als eine friedliche und für die Entwicklung des Wohlstandes besonders günstige.

Die Leichtigkeit, mit der solche aus Babel stammenden Fremdkörper in Israel Aufnahme und Verbreitung fanden, läßt durchblicken, daß sie auf gedeihlichen Boden fielen. Der Weg für sie war durch die hebräische Mythologie und besonders die Vorstellungen, die sich an den Ausdruck צבא השמים knüpften, bereits geebnet.

Auf mehr oder minder mythologische Vorstellungen gehen endlich solche Bilder zurück, die den Himmel mit einem Zelte

oder einem Kleide vergleichen. Ersteres Bild liegt vor Jes 40, 22 (אהל) und Ψ 104, 2 (יריעה), desgleichen in der Phrase נטה השמים Jes 44, 24; 45, 12; 48, 13; 51, 13; Sach 12; Hi 9, 8. Auch wir reden heute noch von einem „Himmelszelte“. Das Bild vom Kleide findet sich in Stellen wie Jes 40, 22: „Jahwe breitet den Himmel aus wie einen Flor“ (? דֹּק), wozu aus dem Assyrischen zu vergleichen ist: „Bēl breitet das Gewand (?) des Himmels aus“ als Eponym des Bēl (Jensen, Kosmologie S. 21 f.), ferner Jes 51, 6: „Der Himmel wird einst in Fetzen zerfallen wie Rauch (שמים כעשן נמלחו), aber Jahwes Heil bleibt ewig“, oder Jes 63, 19: „Ach, daß du den Himmel zerrissest und herniederstiegest“, vielleicht auch Ψ 104, 2: „Du hüllst dich in Licht wie in einen Mantel“. Möglicherweise verdanken auch die Schleppen (שֻׁלַּיִם) Jahwes, die Jes 6, 1 den Tempel anfüllen, letztlich dieser Vorstellung ihre Entstehung.

Die Spuren religiöser Vorstellungen, denen wir in diesem Abschnitte nachgegangen sind, führten uns in den Bereich einer ziemlich ausgedehnten Mythologie, die sich der Hauptsache nach mit dem Inhalt des Himmels und mit dem Tun und Treiben seiner überirdischen Bewohner beschäftigte. Wir haben hier Gedanken und Vorstellungen gefunden, die weit mehr im Zentrum des religiösen Glaubenslebens stehen als die, mehr wissenschaftlichen Interessen dienenden, Kosmogonien. Diese Mythen haben das Charakteristikum an sich, daß sie für uns meist ebenso rätselhaft sind, wie sie bei den zeitgenössischen Lesern als bekannt vorausgesetzt werden, daß sie sich mit der offiziellen Jahwereligion meist nur schwer vereinbaren lassen, aber andrerseits die Terminologie des Jahwismus beeinflußt haben durch einzelne Ausdrücke, die sich wie aufgepfropfte Reiser ohne einen natürlichen Zusammenhang ausnehmen. Wir haben hier Spuren einer Märchenwelt, die neben der Jahwereligion herging, die sich von Geschlecht zu Geschlecht forterbte, in die jeder hineingeboren wurde, und die das Denken und Vorstellen bereits beherrschten, als man die „offizielle“ Religion kennen lernte. Wir erkennen das daraus, daß sich selbst ein Jesaia oder der Dichter des Buches Hiob zum Teil noch in dem Bannkreise dieser Mythologie befinden. Sie ist offenbar nie schriftlich fixiert worden und kommt nur ganz sporadisch an die Oberfläche, wo ihre Äußerungen stets als bekannte Größen behandelt werden, während sie für uns, die wir nur den schriftlichen Niederschlag des Denkens der Hebräer kennen, meist fast völlig dunkel sind.

Nach dieser Märchenwelt lebte also Jahwe schon völlig im Himmel. Die Spuren dieser Vorstellung reichen so weit zurück,

daß wir allen Grund haben anzunehmen, daß *der Glaube an Jahwe im Himmel die Sinaivorstellung unmittelbar abgelöst hat.* Das bezeugt auch die Art und Weise, wie bei J und E die Himmelsvorstellung ans Tageslicht tritt (S. 233). Die literarischen Kreise nach J und E vermochten dieser Märchenwelt nicht viel Geschmack abzugewinnen, man erkannte auch wohl, daß sie als kompakte Größe neben dem, allmählich reineren Formen entgegenreifenden, Jahwismus keinen Platz hatte. So verschwindet denn, zugleich mit der Mythologie auch die Himmelsvorstellung bis auf kleine Reste für längere Zeit aus der Literatur. Um so mehr kam die aus der Fremde eingedrungene Tempelvorstellung im Kultus und im religiösen Leben zur Geltung. Wir können uns denken, daß es hauptsächlich die priesterlichen Kreise waren, die, gleichzeitig mit einer geflissentlichen Niederhaltung jener mythologischen Unterströmung, der Tempelidee Vorschub leisteten. Dazu kamen noch die Einrichtung und Terminologie des Kultus, die die Tempelvorstellung so überaus begünstigten. Tatsächlich aber haben während der ganzen Königszeit und noch länger beide Vorstellungen nebeneinander bestanden, wenn auch in verschiedener Wertung: in der Betätigung des religiösen Lebens schaute man auf den Tempel als Jahwes Wohnsitz, durch das Bewußtsein der unmittelbaren Nähe der Gottheit gewann dieses erst an wahrem Werte; Jahwe im Tempel wurde dadurch gewissermaßen zu einem religiösen Erfahrungssatze. Abgesehen davon, außerhalb solcher kultischen Betätigung, suchte man Jahwes Wohnung im Himmel. Erst durch die Deuteronomisten wurde auch die Himmelsvorstellung mit in den offiziellen Jahwekultus aufgenommen. Wir werden mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß bei den Bewohnern von Jerusalem die Tempelvorstellung, bei den im Lande wohnenden Judäern und Israeliten die Himmelsvorstellung überwog.

5. Aus der engen Zusammengehörigkeit der Tempelvorstellung mit dem Kultus erklärt es sich auch, wenn im Kultus und in den sonstigen religiösen Lebensäußerungen die auf die Himmelswohnung Gottes deutenden Gebräuche recht gering sind. Gleichwohl wird es uns gelingen, auch *in den religiösen Gebräuchen Spuren aufzufinden, die die Himmelsvorstellung voraussetzen.*

Dazu gehört der *Schwurgestus*, der darin besteht, daß man seine Hand zu Gott zum Himmel emporhebt. Die Phrase lautet הרים יד, mit אל חשמים Dan 12, 7, mit אל עליון (LXX om. יהוה) אל Gen 14, 22, oder נשא יד, mit אל השמים Dt 32, 40, sonst ohne Zusatz, wie Hes 20, 5 f.; Ex 6, 8 (P); Nu 14, 30 (P); Neh 9, 15; Ψ 106, 26. Auch ohne den Zusatz אל השמים weisen die Wort

und נשׂא in die Höhe, in die Richtung nach dem Himmel. Die literarische Bezeugung weist in exilische und nachexilische Zeit, die älteste Stelle ist Hes 20. Aber gerade aus dieser Stelle gewinnen wir den Eindruck, daß die Phrase und der mit ihr gekennzeichnete Gestus weit älter sein muß. Einmal läßt die Formel נשׂא יד für das Schwören erkennen, daß sie durch den Gebrauch schon recht abgeschliffen ist; ursprünglich muß das wichtigste Wort „zum Schwure" zu den Worten: „die Hand erheben" hinzugefügt sein, und erst durch den häufigen Gebrauch der Formel wurde sie so geläufig, daß man ohne Gefahr für das Verständnis das Wort, auf das es hauptsächlich ankam, fortlassen konnte[1]). Auch der Zusatz להם läßt die Stereotypie des Ausdrucks erkennen: ohne den zu ergänzenden Begriff des Schwörens würde der Ausdruck bedeuten: Ich hebe meine Hand empor zu euch, d. h. soviel wie für euch oder zu euch hin, und wäre dann ganz anders zu deuten. Endlich ist bemerkenswert, daß der Ausdruck hier bereits im Munde Jahwes erscheint, wie überhaupt an allen oben angeführten Stellen außer Gen 14. Eine derartige Übertragung menschlicher Praktiken auf Gott läßt durchblicken, daß man mit jener Schwurformel keine sinnliche Vorstellung ernstlich mehr verband, wie zu der Zeit, da sie aufkam, sondern nur einfach den Sinn des Schwörens heraushörte.

Nach Dillmann-Ryssel soll auch in Ex 17, 16 יַד־עַל כֵּס יָהּ „die Hand empor zum Throne Jahs" gleich „ich schwöre es mit zum Throne Jahwes erhobener Hand" zu fassen sein. Wir hätten dann unseren Ausdruck in einem alten Spruche, aber das Wort יד läßt noch andere Deutungen zu und die Richtigkeit von כס יה ist kaum wahrscheinlich.

Offenbar haben wir in dem Ausdruck: „Die Hand erheben" für schwören die Formel für einen besonders feierlichen Schwur, daher erklärt es sich auch, daß er in so vielen Fällen von Jahwe gebraucht wird. Er ist also vermutlich viel länger im Gebrauch als es nach der literarischen Bezeugung scheint. Daß er in älteren Schriften nicht erwähnt wird, will nicht viel besagen, auch die angeführten Stellen aus späterer Zeit sind überaus gering an Zahl im Vergleich zu dem Gebrauche des Wortes נשׁבע und kommen fast nur in einigen bestimmten Wendungen vor, so sind Ex 6, 8; Nu 14, 30; Neh 9, 15 völlig gleichlautend. Auf die Möglichkeit,

[1]) Zu einer derartigen Verkürzung gebräuchlicher Formeln bietet uns das Hebräische zahlreiche Beispiele; wie נשׂא mit zu ergänzendem קול in der Bedeutung „laut aussprechen" Ex 20, 7; Nu 14, 1; Jes 3, 7 etc., oder השׁיב „antworten" (דבר) Hi 13, 22; 2 Chr 10, 16 u. a., oder חרה „zornig werden" (אַף) Gen 4, 5 u. v. a., im Deutschen: „nachtragen".

daß in der Schwurformel Jahwe als Gott des Himmels und der Erde angeredet wurde, wurde S. 228 hingewiesen.

Setzt dieser Gestus die Wohnung Jahwes im Himmel voraus, so kennen wir noch einen anderen Schwurgestus, der auf ganz anderen Anschauungen beruht, das ist der Schwur, bei dem man die Hand unter die Lende dessen legt, dem man etwas schwört, wie Gen 24, 2 und 47, 29 (beide aus J). Dieser Gestus, dessen ursprüngliche Bedeutung wir zwar nicht mehr genau feststellen können, wird sich vermutlich auf einer Linie mit den der Phallussymbolisierung und der religiösen Prostitution zugrunde liegenden Vorstellungen bewegen und letztlich der Verehrung eines Gottes der Fruchtbarkeit angehören. Wir werden hierin einen nicht genuin hebräischen, sondern aus fremden Kulten übernommenen Gebrauch zu sehn haben. Ursprünglich hebräisch mag ein Gebrauch sein, nach dem die Zahl Sieben in enger Beziehung zur Schwurpraxis steht, mag sie nun darin bestehn, daß man den Schwur siebenmal ausspricht, wie es z. B. bei feierlichen Anlässen bei den arabischen Beduinen üblich war (Wellhausen, Reste ar. Hdts[2] S. 186) oder darin, daß man bei sieben heiligen Dingen schwört, was man freilich nicht aus Gen 21, 31 herauslesen darf, wofür wir aber allenfalls Parallelen aus Herodot (3, 8) und Homer (Il. 19, 243) anführen können (Nowack, Archäologie II S. 263).

Hierher gehört auch die Sitte des Handerhebens beim Gebet. Terminologie und Vorkommen dieser Geste s. S. 132. Der Ausdruck פרש כפים bedeutet, daß man die innere Hand nach der Richtung hin ausstreckt, wo man die Gottheit gegenwärig dachte. Im Kultus geschah das in der Richtung nach dem Tempel 1 Kö 8, 38. Daß man sonst auch die Hände zum Himmel emporstreckte, ergibt sich aus dem Gebrauch der Wurzeln נשא (S. 251 f.) und עלה (במעל Neh 8, 6), sowie aus dem Zusatze השמים. Deuterojesaia klagt darüber, daß die Juden die Fastentage nur zu kleinlichen Zänkereien benutzen, aber nicht להשמיע במרום קולם, d. h. ihre Bußgebete nicht in der Höhe vor Gott hören lassen, ihre Gebete dringen nicht zu Gott im Himmel empor 58, 4. Die letzteren, sicheren Indizien der Himmelsvorstellung weisen nun aber eine späte literarische Bezeugung auf, in 1 Kö 8, 22 und 54 gehört das Wort השמים möglicherweise zu der in diesem Kapitel zu einem ganz besonderen Zwecke durchgeführten Bearbeitung (cf. S. 186 f.). Wenn hier dieser Zusatz den Zweck hat, die Tempelvorstellung gegen die Himmelsvorstellung einzutauschen, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, daß man schon in alter Zeit bei dem Ausbreiten der Hände zu Jahwe die Richtung zum Himmel eingeschlagen hat. Deutlich scheint mir letzteres hervorzugehn aus Ex 9, 29 und 33,

wo Mose seine Hände im Gebet zu Jahwe ausbreitet und infolgedessen der Hagel nicht mehr herniederfällt und der Donner aufhört. Man könnte vielleicht daran denken, daß Mose die Kibla nach dem Sinai genommen habe, aber die Verse gehören nicht zu den alten Sagen aus der Wüstenzeit. Die Sagen von den Taten des Mose in Ägypten, besonders von den Plagen und den Verhandlungen mit dem Pharao stammen aus späterer Zeit, in den Streichen, die Mose dem Pharao spielt, könnte man eine Ausgeburt des israelitischen Volkswitzes sehen. Jedenfalls sind die Sagen in einer Zeit entstanden, da Jahwe schon als der Herr der ganzen Erde angesehn wurde V. 29. Welchen Anteil der Jahwist selber an der Gestaltung dieser Mythen gehabt hat, läßt sich wohl nicht mehr feststellen, nach Ed. Meyer sind sie freie Schöpfungen des Erzählers (Israeliten S. 31), was mir jedoch nicht sehr wahrscheinlich vorkommt. Nehmen wir aber das Stück aus dem unmittelbaren Zusammenhang mit den alten Sagen aus der Zeit vor der Einwanderung heraus, dann wird jeder unbefangene Leser aus den Worten herauslesen, daß die Handbewegung des Mose dahin gerichtet war, wo der Ursprung des zu verhütenden Unheils zu suchen ist, nämlich nach dem Himmel, von wo der Hagel herniederfällt. Das Natürlichste ist also, anzunehmen, daß schon zur Zeit des Jahwisten beim Handerheben im Gebet die Richtung nach dem Himmel eingehalten wurde.

Umgekehrt wird durch die Geste der Handauflegung beim Segnen eine Gabe der Gottheit vermittelt. Der Terminus lautet שית יד על ראש oder נשא יד אל ראש Lev 9, 22; Sir 50, 20 (ohne ראש). Segen und Fluch sind in der hebräischen Antike selbständige Mächte, die wie die *μοῖρα* und das Fatum über der Macht der Götter stehn. Es gibt nun Menschen, denen die besondere Fähigkeit zugeschrieben wird, Segen und Fluch über gewisse Menschen zu verhängen, so die Gottesmänner Dt 33; 2 Kö 2, 24; 6, 18, aber auch Väter über ihre Kinder, besonders dicht vor dem Tode Gen 49; 27, 10 ff. u. a. Später wurde Jahwe der Herr, der Segen und Fluch verteilt, je nach Verdienst und Würdigkeit der Menschen Dt 23, 6; Neh 13, 2, damit sinkt das Segnen zu einem bloßen Wunsch, Gott möge Glück spenden, herab. Durch das Handauflegen auf den Kopf des zu Segnenden wird symbolisch die Richtung angedeutet, die der Segen nimmt, von dem in der Höhe, im Himmel, wohnenden Jahwe wird das Glück auf das Haupt des Menschen herabgesandt.

Wichtiger und charakteristischer ist eine Wandlung, die das Opferritual und die damit zusammenhängenden Anschauungen durchgemacht haben. Zwei Grundideen sind es, auf die nach

unserer Kenntnis der Ursprung des Opfers zurückgeht. Einmal soll durch das Opfer eine Blutsgemeinschaft zwischen Gottheit und Mensch hergestellt werden; durch den gemeinsamen Genuß von Fleisch und Blut des Opfertieres wird diese Gemeinschaft begründet (Ex 24, 6; cf. Rob. Smith a. a. O. S. 239 ff.). Später erhielt die Gottheit allein das Blut 1 Sam 14, 32 ff., man sprengte das Blut an die פרכת Lev 4, 17 u. a. oder strich es an die Hörner des Altares. Eine zweite alte Auffassung sieht in dem Opfer eine Gabe an die Gottheit, das der Gottheit zugedachte Geschenk wird dahin gelegt, wo der Gott es finden konnte, so die Schaubrote, die auf dem Altare im Hauptraume des Tempels „vor Jahwe" ausgelegt wurden, oder der Bann, der vor Jahwe deponiert wird, die heiligen Weihgeschenke u. dergl. m., s. auch Wellhausen, Reste ar. Hdts[2] S. 112 ff.

Auf eine höhere Kulturstufe aber weisen die, durch den terminus אִשֶּׁה „Feueropfer" gekennzeichneten Opfer, wobei man die der Gottheit zukommendon Opferstücke in Rauch aufgehn läßt (הקטיר) zu einem „lieblichen Geruch" (ריח ניחוח) für Jahwe. Diese Art von Opfer bedeutet im Vergleich mit den obigen Formen der Applikation eine Verfeinerung und ist einer vergeistigteren Auffassung der Gottheit angepaßt. „Der Geruch ist die am wenigsten materielle Form des Genießens und setzt wohl die himmlische Natur der Götter voraus" (Smend, Rel.-Gesch.[2] S. 139). Diese Art des Opfers ist recht alt, schon das Opfer des Noah war ein Feueropfer Gen 8, 21 (J), hier wird anschaulich geschildert, wie Jahwe den lieblichen Geruch riecht, und wie dieser beschwichtigend auf seinen Zorn einwirkt; ähnlich heißt es 1 Sam 26, 19: „Wenn Jahwe dich gegen mich aufgestachelt hat, so soll er Opfer zu riechen bekommen". Auch das Opfer, das Ahas auf dem neuen, nach damaszenisehem Muster hergestellten Altar darbrachte 2 Kö 16, 13, war ein Feueropfer.

Aus der Zeit des Überganges scheinen die beiden Sagen in Ri 6, 11—24 und 13, 2 –25 zu stammen, aus denen man z. T. die neuen Ideen, die die neue Praxis angebahnt haben, herauslesen kann. Gideon hält den Gast, der ihn besucht, für einen Menschen, wohl einen Gottesmann, und setzt ihm zu essen vor. Daran nun, daß eine aus dem Felsen schlagende Flamme das Essen verzehrt und der Gast mit der Flamme verschwindet, erkennt Gideon, daß es Jahwe war. In der anderen, in vieler Beziehung ähnlichen, Sage Ri 13 erkennen die Eltern Simsons die göttliche Art ihres Gastes daran, daß er mit dem Rauche in der Altarflamme emporsteigt 20. Also die alte Annahme, daß Gott selbst das ihm Vorgesetzte verzehrt, ist im Schwinden begriffen, er gebraucht dazu ein Medium,

das Feuer. Daß aber der Gott mit der Flamme verschwindet, bzw. in ihr zum Himmel emporsteigt 13, 20, veranschaulicht die Denkweise dieser Übergangszeit, wonach der aus der Flamme emporsteigende Rauch die Applikation der Opfergabe vermittelt. Der Rauch zieht nach oben, also oben wohnt die Gottheit. Es klingt fast wie eine Art Programm dieser neuen Anschauung, wenn der Engel sagt: „Wenn du mich auch (durch Vorsetzen eines Ziegenböckchens V. 15) zurückhalten willst, so werde ich doch von deiner Speise nicht essen. Wenn du aber ein Brandopfer zubereiten willst, dann bringe es Jahwe dar“ V. 16. Wir müssen dabei berücksichtigen, daß der Engel Jahwes hier ursprünglich nichts weiter ist als Jahwe selbst, daß also Jahwe die ihm vorgesetzte Speise verschmäht, aber das Brandopfer annimmt. Das heißt ohne Bild: die Gottheit verwirft die frühere naive Art der Opferspende und wünscht die seiner geistigeren Art angemessene Form des Opfers. Wir schließen daraus, daß die Himmelsvorstellung das Prius war, das die Wandlung in der Opferpraxis nach sich gezogen hat — auf Grund der Beobachtung, daß der Rauch nach oben zieht, während sonst alles Übrige in der Welt seinen Weg von oben nach unten nimmt. Es fragt sich freilich, ob sich dieser Wandlungsprozeß auf rein israelitischem Boden vollzogen hat, darüber s. unten S. 257.

Nach ihrer Einführung überwogen die Feueropfer so sehr alle übrigen Opferarten, daß diese als selbständige Opfer fast völlig aufhörten und nur als heilige Handlungen mit in das immer komplizierter werdende Opferritual aufgenommen wurden. Auch in der Literatur wurden die Feueropfer in die älteste Zeit zurückdatiert bis auf Noah, den Anfänger der nachsintflutlichen Menschheit. Es ist deshalb nicht ganz leicht, den Zeitpunkt festzustellen, wann jener Übergang von der gewöhnlichen Minḥa (im alten Sinne) bis zum Feueropfer stattgefunden hat. So viel läßt sich aber mit Sicherheit feststellen, daß zur Zeit des Jahwisten das Feueropfer schon allgemein üblich war, ja es scheint, daß J das Opfer in dem alten Stile, wenigstens als lebendige Sitte, überhaupt nicht mehr gekannt hat.

Ein hohes Alter für die Sitte der Feueropfer ist also durch die alten Quellen zur Genüge gesichert, werfen wir daneben einen Blick auf die Terminologie, so gewinnen wir sofort einen ganz anderen Eindruck. Die Worte קטר und הקטיר finden sich an unverdächtigen alten Stellen nur 1 Sam 2, 16, bzw. 2 Kö 16, 13. 15; abgesehen davon verbindet sich mit diesen beiden Bezeichnungen bis in die nachexilische Zeit hinein die Vorstellung unerlaubter heidnischer Opfer, so Am 4, 5; Hos 2, 15 u. v. a. (s. die Lexika), und

erst in der Kunstsprache des Priesterkodex ist das Wort in der Hifilform wieder zu Ehren gebracht. קטרת bedeutet 1 Sam 2, 28; Jes 1, 13; Dt 33, 10 „Opferduft", erst seit Hesekiel ist es Kunstausdruck für das Weihrauchopfer. Das Wost אִשֶּׁה findet sich, abgesehn von 1 Sam 2, 28 b und Dt 18, 1, die aber beide spätere Zusätze sind, nur innerhalb Ps, ebenso gehört ריח ניחח zur Terminologie des Priesterkodex, und nur sein anthropomorphistischer Inhalt und sein Vorkommen Gen 8, 21 verrät die Altertümlichkeit dieses Begriffes. Wir erkennen hier, daß die Terminologie des Priesterkodex bezüglich der Datierung der durch sie gekennzeichneten Begriffe leicht irreführen kann, und wir dürfen wohl daraus schließen, daß auch in anderen Dingen die späte Bezeugung nicht immer ein sicheres Kriterium für späte Entstehung eines Begriffes ist.

Wenn durch die Wurzel קטר bis in die Zeit des Priesterkodex in den weitaus meisten Fällen das Feueropfer als ein der heidnischen Praxis angehörendes Opfer hingestellt wird, und wenn wir uns an Stellen wie Am 5, 21 ff.; Jes 1, 10—12; Mi 6, 6 ff. u. a. erinnern, ganz besonders an Am 5,25: „Habt ihr mir in der Wüste Schlachtopfer und Speisopfer dargebracht, Haus Israel?", so dürfen wir am Ende daraus schließen, daß sich verhältnismäßig lange die Erinnerung daran erhalten hat, daß diese Feueropfer der Jahwereligion ursprünglich fremd sind und erst baalitischen Einflüssen ihre Aufnahme in den Jahwekult verdanken. Auf dem Boden des Baalkultes ist diese Art von Opfern verständlich, wir haben schon oben gesehn, daß sich unter den kananäischen Göttern eine Anzahl befindet, deren Wirkungskreis sich am Himmel und in den Wolken befindet. Auch der kananäische Höhenkult, der aufs engste mit dem Feueropfer zusammenhängt, und der sicher älter ist als die Israeliten in Kanaan, bestätigt diese Annahme. Die Israeliten haben also wahrscheinlich den Feueropferkult erst durch die Kananäer kennen gelernt. Dann aber dürfen wir nicht unbedingt annehmen, daß für die Israeliten der Glaube an Jahwes Himmelswohnung die veränderte Opferpraxis nach sich gezogen habe, der Glaube an Jahwe im Himmel kann jünger sein, als die Sitte des Feueropfers; daß aber andrerseits die letztere ein besonders wirksames Mittel war, die Himmelsvorstellung anzubahnen und ihr zum Siege zu verhelfen, wird man nicht leugnen können.

6. Als ein weiterer wichtiger Faktor für unsere Kenntnis der populären Anschauungen sind die Beinamen Jahwes, die ein Wohnen Jahwes im Himmel voraussetzen, heranzuziehen.

Als erster käme in Betracht die Bezeichnung Jahwes als אלהי השמים. Leider aber läßt sich aus seinem Vorkommen in der

Literatur kein Material für die Beantwortung unserer Frage nach dem Alter der Himmelsvorstellung gewinnen, denn der Gebrauch dieses Namens überwiegt durchaus in späteren Schriften, besonders aus der persischen Zeit, während er vorher und hinterher fast völlig zurücktritt: Esr 5, 12; 6, 9 f., 7, 12. 21. 23; Neh 1, 4 f.; 2, 4. 20; Ψ 136, 26; Jona 1, 9, und nachahmend Dan 2, 18. 19. 37. 44. Besonders ist אלהי השמים stehender Gottesname in den wirklichen oder gefälschten Erlassen der persischen Könige Esr 1, 2; 6, 9 f.; 7, 12. 21. 23; 2 Chr 36, 23; Dan 4, 34 (מלך שמיא). Das einzige Mal, wo uns der „Gott des Himmels“ in altem Zusammenhange begegnet, ist Gen 24, 7, wo aber vermutlich הארץ zu ergänzen ist (s. S. 227). Aus diesem, fast ausschließlich auf die persische Zeit beschränkten, Gebrauche des Namens schloß schon Bertheau (Kommentar zu Esra und Nehemia, 2. Aufl. besorgt von Ryssel 1887, S. 123) auf bewußte Anlehnung an die persische Religion. Dieser Annahme stimmt auch Lidzbarski zu, „man wollte der persischen Regierung zeigen, daß kein wesentlicher Unterschied bestände zwischen Ahuramazda und Jahwe“ (Ephem. f. semit. Epigr. S. 250 f.), und es ist auch wohl nicht zweifelhaft, daß das die richtige Erklärung ist, besonders wenn wir berücksichtigen, daß „Gott des Himmels“ häufige Bezeichnung des Ahuramazda in den persischen Inschriften ist. Als alt läßt sich der Name also nicht erweisen, wenn auch die vermutliche Altertümlichkeit des Baalšamin (S. 224), sowie das Alter der landläufigen Vorstellung, daß Jahwe im Himmel wohnt, einen schon älteren Gebrauch jenes Beinamens nicht unwahrscheinlich sein lassen. Aus Dt 3, 24 geht hervor, daß Himmelsgötter in Israel eine bekannte und geläufige Vorstellung waren. Zu erinnern ist auch an den אלהי מרום Mi 6, 6, vermutlich etwa aus der Zeit des Manasse.

Der Gottesname אל עליון findet sich Gen 14, 18—22, עליון allein Nu 24, 16; Dt 32, 8; Jes 14, 14; Thr 3, 35. 38, und daneben noch häufig in den Psalmen, bei Daniel und in den Apokryphen, wo es durch ὁ ὕψιστος übersetzt wird, Judith 13, 18; Sap 5, 16; 6, 3 und mehrfach im Sirach. Der hauptsächlichste Gebrauch dieses Namens weist also in griechisch-römische Zeit, besonders segelte die jüdische Propaganda unter der Flagge dieses θεὸς ὕψιστος im römischen Reiche umher (cf. Schürer in den Sitzungsberichten der Berliner Akad. 1897 S. 200 ff.). Danach erklärt sich der in späterer Zeit so häufige Gebrauch des אל עליון ähnlich wie der des אלהי השמים aus einer bestimmten Tendenz, nämlich hier aus Interessen des Kampfes gegen das Heidentum.

Das Wort עליון macht einen altertümlichen Eindruck. Das Nominalafformativ ־ון, syr. und arab. ān, gehört zu den gemein-

semitischen Bildungszusätzen und begegnet uns im Hebräischen bei vielen Nominalbildungen aus alter Zeit. Auf Grund der gemeinsemitischen Wurzel עלה weist der Name עליון auf eine Gottheit, deren Wirkungskreis sich in der Höhe, also am Himmel, befindet, er hat demnach wohl ursprünglich nur eine lokale Bedeutung, wie sie am deutlichsten noch Jes 14, 14 hervortritt. Im hebräischen Sprachgebrauch überwiegt nun durchaus die Bedeutung „höchster" im Sinne einer Rangstufe; diese Bedeutung ist aber erst sekundär, in älterer Zeit bedeutet עליון auch im hebräischen Sprachgebrauch „das Obere, Höhergelegene", so das „obere Bethoron" Jos 16, 5, das „obere Tor des Tempels" 2 Kö 15, 35; Hes 9, 2, das „obere Benjamintor" Jer 20, 2, der „obere Vorhof" Jer 36, 10, der „obere Teich" 2 Kö 18, 17; Jes 7, 3, die „oberen Tempelzellen" Hes 42, 5 u. a. Diese topographischen Bezeichnungen sind die besten Zeugen für den allgemein üblichen populären Sprachgebrauch. Dagegen findet sich die Bedeutung: „der höchste an Rang oder an Wert" zuerst in den theologischen Formeln des Dt z. B. 26, 19 und 28, 1, im übrigen nur noch in den Psalmen. In älterer Zeit würde man das höhere Rangverhältnis durch Worte wie גדול oder רב ausgedrückt haben. In diesem Falle also liefern die sprachlichen Dokumente, die sonst nur mit großer Vorsicht zu verwerten sind, ein brauchbares Resultat. Daraus ergibt sich, daß der Gebrauch des Gottesnamens עליון [אל] nur auf einer sekundären, erst in späterer Zeit abgeleiteten, Bedeutung dieses Wortes beruht. Wir stehen somit vor der Alternative, entweder der Name ist alt und später auf Jahwe übertragen, oder er ist eine Neubildung aus späterer Zeit auf Grund jener abgeleiteten Bedeutung.

Von den oben außer dem Psalter und Daniel angeführten Stellen, an denen das Wort עליון vorkommt, stammt Dt 32, 8 aus der Zeit gegen Ende des Exils (cf. Bertholet S. 95, Steuernagel S. 114); Jes 14, 4b—21 steht dem Deuterojesaia näher als Jesaia, und Thr 3 ist eine späte, weit nachexilische, unoriginelle Nachahmung der älteren Lieder (cf. Stade, Gesch. des V. Isr. I² S. 701, Budde, Die Klagelieder S. 91—93; Löhr hält sie für nicht viel jünger als die übrigen, Klagel. des Jerem. S. XVII). Dagegen haben die zahlreichen Rätsel des merkwürdigen Kapitels Gen 14, zumal der Verse 18—20, die nicht in den ursprünglichen Zusammenhang des Kapitels zu gehören scheinen, eine große Reihe von Erklärungen gezeitigt bis auf Th. Nöldeke, der die Persönlichkeit des Melchisedek für eine, wenn auch schon recht alte, Erfindung (Untersuchungen S. 156—172), und Wellhausen, der in ihr eine ganz junge tendenziöse Figur in majorem gloriam des jerusalemischen Priestertums sah (Kompos.³ S. 311—313). Neuerdings hat die

Annahme irgendwelcher alter quellenhafter Bestände wieder einige Vertreter gefunden, so außer Klostermann, Gesch. Isr. S. 20, Kittel, Gesch. der Hebr. I S. 158 f., der in ihr altes kananäisches Sagengut enthalten findet, besonders Gunkel, der in ihr eine Legende aus der Zeit des Judentums, aber mit uralten historischen Angaben sieht (Genesis^{2} S. 254 f.), ferner Bäntsch und Volz (Mose, S. 74), die das Kapitel zum Beweise für die These von der monotheisierenden Religion des Abraham verwenden. Nach Bäntsch wurde etwa um 2000 v. Chr. in Jerusalem der ēl eljon verehrt, ein ursprünglich aus Babel stammender Astralgott (Monotheismus S. 40 und 51 f.), der an der Zahl 318 (V. 14) speziell als Mondgott kenntlich sei (S. 61). Die einen sehen also in der Melchisedekepisode einen ganz späten haggadischen Midrasch, die anderen uraltes Quellenmaterial. Die Akten über den Fall sind noch nicht geschlossen; es wäre ja möglich, daß die jetzt so eifrig betriebenen Ausgrabungen in Palästina noch Material für unsere Kenntnis des El eljon in Jerusalem und des Melchisedek zutage förderten, vor der Hand ist es aber doch zu gewagt, den Versen Gen 14, 18 ff. irgendwelchen Quellenwert beizumessen. Für Quellenhaftigkeit wird meist geltend gemacht, daß eine den jüdischen Nationalstolz verletzende Huldigung Abrahams vor einem kananäischen Priesterkönige keine Erfindung sein kann. Aber Melchisedek kommt hier nicht als Kananäer in Betracht, sondern als Priester des höchsten Gottes in Jerusalem (כהן לאל עליון ist späte Umschreibung des Genitivverhältnisses), der hier bereits in uralter Zeit verehrt wurde. Die Tendenz ist doch zu durchsichtig, die dem jerusalemischen Heiligtum das höchste Alter unter allen israelitischen Heiligtümern sichern soll. Budde (persönl. Bem.) erinnert als Seitenstücke an die Sage von der Gründung des römischen Bistums durch Petrus, die donatio Constantini, die pseudoisidorischen Dekretalien. Alle derartigen Fälschungen pflegen erst in sehr viel späterer Zeit aufzutauchen. Auch der Name Melchisedek ist verdächtig als Nachbildung des Adonisedek, der auch König von Jerusalem war (Jos 10, 1). Ebenso macht der Name Salem für Jerusalem (Ψ 76, 3) keinen altertümlichen Eindruck, sondern sieht mehr aus wie ein geheimnisvoller, mit der Wurzel שלם spielender, heiliger Name für Jerusalem. Zur Annahme irgendwelchen Quellenwerkes in der Melchisedekepisode kann ich mich also vorläufig nicht entschließen.

Weit mehr Wert aber ist zu legen auf Nu 24, 16. Die Bileamperikope wird meist, bis auf kleine Differenzen im einzelnen, auf J und E verteilt, jedenfalls gehören die Sagen nach Inhalt und Tenor zu den alten Bestandteilen des Pentateuch.

Wenn nun in einem solchen Stück Lieder und, den Anlaß dieser Lieder erzählende, Prosa miteinander abwechseln, so ist es das Normale, daß die Lieder das Prius sind, das den eigentlichen Anlaß der Erzählung gebildet hat, vgl. z. B. Gen 4, 15 und 23 f. mit der dazu gehörigen Erzählung, Ri 5 mit 4 u. a. In unserem Stücke scheint der Sachverhalt der zu sein, daß altisraelitische Heldenlieder aus der Zeit Davids, aus denen noch der Stolz und die Freude über die große Zeit herausklingen (so auch Guthe, Gesch. des V. Isr.[2] S. 106), mit einer selbständigen alten Sage künstlich verknüpft sind, aber wohl schon in der ersten schriftlichen Ausprägung, die sie durch J und E erhalten haben. Erst v. Gall, Zusammensetzung und Herkunft der Bileamperikope 1900, hat den Nachweis zu erbringen versucht, daß die Sprüche als nachexilisch mit messianischem Inhalte erst durch einen ganz späten Redaktor mit der alten Erzählung kompiliert seien. Dieser Versuch v. Galls scheint mir aber mißglückt zu sein, er fußt hauptsächlich auf sprachlichem Material, was aber als Prinzip, abgesehn von ganz klar liegenden Fällen, im Hebräischen höchst mißlich ist, da in dieser, einen Zeitraum von rund tausend Jahren umfassenden, immerhin recht spärlichen Literatur der chronologische Zeugenwert eines Wortes auf ein Minimum herabsinkt. Da in der Erzählung Sprüche vorausgesetzt werden, so müßten die nachexilischen Lieder jene älteren Sprüche verdrängt haben; das ist an sich schon höchst unwahrscheinlich, um so mehr aber noch, wenn es sich wie hier um Sprüche handelt, die dem Nationalgefühl der Israeliten nur schmeicheln mußten. Die Häufung der Sprüche am Schluß von Kap. 24 zeigt, daß man mehr Sprüche zur Verfügung hatte, als von Rechts wegen in den Rahmen der Erzählung hineinpaßten.

Die für uns in Betracht kommenden Lieder sind 24, 3b—9 und 15b—19. Die beiden gemeinsamen Einleitungsverse 3b. 4, in denen die Worte וְיֹדֵעַ דַּעַת עֶלְיוֹן 16 wohl nur durch Zufall fortgefallen sind, und 15b. 16 lassen erkennen, daß vorher noch keine Sprüche erwähnt sind und daß diese beiden zusammengehören; sie werden meist zu J, wie die vorhergehenden zu E, gestellt. Diese Einleitungsverse tragen durchaus dasselbe altertümliche Gepräge wie die Lieder selbst und ahmen in der Form wohl die alten Wahrsagersprüche nach. Was v. Gall als Indizien später Zeit in den Versen 3b. 4 bzw. 15b. 16 anführt (S. 31 ff.), ist נאם von Menschen gebraucht, zum Beweis des nachexilischen Sprachgebrauchs werden eine Anzahl Stellen genannt, ferner אל (S. 23 f.). Dieses Wort für Gott ist der Poesie überhaupt eigen, die Poesie aber liebt Archaismen, hier ist es in Parallele neben עליון und שדי, die auch

beide als Zeichen späten Sprachgebrauchs nach Gall gelten, wohl am Platze. Selbst das altertümliche בני muß als ein Zeuge später Zeit, die künstliche Archaismen liebt, herhalten. Den Namen שדי sollte man schon, abgesehn von seinem Vorkommen in Gen 49, 25, wegen der — offenbar verkehrten — Etymologisierungsversuche der Hebräer selbst (Jes 13, 6; Joel 1, 15) für alt halten, denn jene Versuche lehren, daß der Name den Hebräern nicht von vornherein durchsichtig und verständlich war. Eine Gottesbezeichnung, die ihrer Bedeutung nach unbekannt ist, wird aber unmöglich in später Zeit entstehen können. Verständlich aber ist es, daß man den alten Namen wegen seines Anklanges an die Wurzel שדד als Bezeichnung für Jahwes Macht aufnahm.

Meines Erachtens ist also Nu 24 (4 und) 16 die einzige alte Stelle, an der das Vorkommen des Gottesnamens עליון vor der Literarkritik bestehn kann. Aus anderen Gründen, wie der Form des Namens, der Analogie von שדי u. a., vermute ich, daß er alt (vgl. auch Ed. Meyer, D. Israeliten S. 283 Anm. 6) und auf eine Stufe zu stellen ist mit den an den Kultstätten des heiligen Landes gebräuchlichen Namen, wie אל ראי Gen 16, 13, יהוה נסי Ex 17, 15, אל עולם Gen 21, 33 etc. (s. S. 115f.), die als Übertragungen altkananäischer Gottesnamen, eventuell mit gewissen Modifikationen, als Beinamen für Jahwe zu verstehen sind. Auch von den Israeliten wurden עליון und שדי meist noch als nomina propria empfunden. Daß עליון durch die Kananäer zu den Israeliten gelangt ist, wird auch durch den nach dem Zeugnis des Philo Byblios in Byblos verehrten ēl eljon wahrscheinlich gemacht (cf. Fragm. Historic. Graec. ed. C. Müller Vol. III pag. 567). Der Eljon ist danach vermutlich ein Baal, der im Himmel wohnend gedacht wurde, ähnlich dem Himmelsbaal. Von den Israeliten wurde der Name dann zur Bezeichnung der höchsten Rangstufe Jahwes als Herr über alle Götterwesen aufgenommen. Besonders herrschend wurde dann der Gebrauch dieses Namens in der Zeit als man anfing, sich vor der Aussprache des Namens Jahwe zu scheuen. Aus dem Bileamspruche dürfen wir vielleicht schließen, daß Eljon, ebenso wie Schaddai, in gehobener Sprache häufiger vorkamen, als es nach der literarischen Bezeugung den Anschein hat.

Der Name Zebaoth, ursprünglich wohl יהוה אלהי הצבאות Am 3, 13; 6, 14; Hos 12, 6 oder יי א׳ צבאות Am 5, 15. 16. 27; Jer 5, 14 u. ö., 2 Sam 5, 10; 1 Kö 19, 10. 14; Ψ 89, 9, sonst einfach יהוה צבאות, gehört hauptsächlich der Sprache der Propheten, ausgenommen Hesekiel, Joel, Obadja und Jona, an, außerdem kommt er 11mal in den Büchern Samuelis, und 6mal in den Königsbüchern, endlich an 15 Stellen in 8 Psalmen vor, er fehlt also

im ganzen Hexateuch und im Buche der Richter, sowie in den Hagiographen bis auf 8 Psalmen (vgl. die genaue Übersicht bei Löhr, Untersuchungen zum Buche Amos in den Beiheften zur ZATW. IV, 1901 S. 38 ff.). Aus diesem literarischen Befunde schloß Wellhausen, daß der Name erst von Amos stamme, der damit Jahwe als den Gott der kosmischen Mächte bezeichnen wollte, und daß sein Vorkommen in Sam und Kö auf späterer Eintragung beruhe (Smend, Rel.-Gesch.[2] S. 203). Ich möchte dagegen geltend machen, daß es mir unwahrscheinlich vorkommt, daß ein Mann, wie Amos, einen Gottesnamen bildet, Gottesnamen entstehen vielmehr aus dem Volke heraus von selbst. Dazu kommt, daß die Bedeutung „kosmische Mächte“ für צבאות, das „Kriegsscharen“ bedeutet, zur Zeit des Amos schwerlich verstanden wäre. Auch haben Kautzsch (ZATW. 1886 S. 17—22) und Seyring (ebenda 1891 S. 114—125) nachgewiesen, daß der Name Zebaoth gleichzeitig und in enger Beziehung zur Lade auftaucht, so daß es unmöglich ist, an allen Stellen, wo der Name Zebaoth in den Samuelisbüchern vorkommt, spätere Einsetzung anzunehmen. Es ist nun freilich wohl zu viel behauptet, daß der Name Zebaoth Jahwe als den Gott der Lade bezeichnete, es liegt hier nur eine Kombination zweier Begriffe vor, die an sich nichts miteinander zu tun haben, die aber nahe lag, da die Lade in der Hauptsache als Kriegsheiligtum galt (S. 90), und sich ebenso für die alten Hebräer mit dem Namen Zebaoth die Vorstellung Jahwes als Kriegsgott verbunden haben wird. Alle diese Momente, die literarische Bezeugung in den Samuelisbüchern und die enge Beziehung zu der alten Kriegsgottvorstellung machen es mir zweifellos, daß der Name צבאות mit dem צבא השמים zusammenhängt, und daß er Jahwe als den Herrn des himmlischen Heeres bezeichnet. Wir können uns denken, daß der Name zuerst in alten Kriegsliedern vorgekommen und von da aus populär geworden ist. Die Entstehung des Namens weist damit in die Zeit, wo die Vorstellung vom Himmelsheere lebendig war in Israel, d. h. in die Zeit der Eroberungskämpfe um den Besitz des Gelobten Landes. An der ältesten Stelle, wo er vorkommt, nämlich 2 Sam 5, 10 in Beziehung auf David, erscheint er bereits als ein längst bekannter und üblicher (cf. Löhr a. a. O. S. 63). Von hier aus begreift sich das Fehlen dieses Namens im Hexateuch und sein plötzliches Auftauchen in den Samuelisbüchern. Die Vorliebe mancher Propheten für diesen Namen mag ihren Grund in der alten poetischen Klangfarbe desselben haben. Aus der Beziehung zu dem צבא השמים ergibt sich, daß er Jahwe als Himmelsgott voraussetzt. Darauf, daß das „Heer“ einmal im Singular, das andere Mal im

Plural erscheint, ist kein Gewicht zu legen; wir haben in beiden Fällen Ausdrücke, die im Laufe der Zeit zu stehenden und festgeprägten Formeln geworden sind und von der Sache, die sie ausdrücken, schon ziemlich weit abliegen und beide eine selbständige Entwicklung hinter sich haben. Das Wort צבאות wurde bald als nomen proprium empfunden und so einfach als ein zweiter Name zu Jahwe hinzugestellt.

Gewisse Ansätze zu einer Bildung von göttlichen Beinamen kann man vielleicht erkennen in Formen wie חיושבי בשמים Ψ 123, 1. Wenigstens je einmal begegnet uns der אלחי מרום Mi 6, 6 (S. 265) und אל השמים Ψ 136, 26.

7. Bisher sind wir den Spuren der Himmelsvorstellung nachgegangen, soweit sie als ein Bestandteil der populären Denkweise erkennbar ist. Wir können dieselbe noch ergänzen durch einige Äußerungen der Propheten, die ja auch unter gewissen Kautelen als Zeugen für die volkstümlichen Anschauungen zu verwerten sind (S. 178 ff.). Bei Amos und Hosea finden sich keine direkten Anspielungen auf die Himmelswohnung, denn Am 9, 6 „Im Himmel baut er seinen Söller (l. עליתו für מעלותו) und sein Gewölbe über der Erde“ gehört zugleich mit V. 5 und vielleicht auch 4, 13 und 5, 8 f. zu einem Lobeshymnus auf Jahwe, der in das Buch Amos hineingearbeitet ist. Dagegen aber ist als besonders wertvoll, Jes 6 heranzuziehen. Die Stelle ist lehrreich, um zu erkennen, wie sich bei einem Manne wie Jesaia Tempel- und Himmelsvorstellung miteinander ausgleichen. An beide Vorstellungen ist Jesaia von Jugend auf gewöhnt, jene erstere ist ihm hauptsächlich als eifrigem Jahweverehrer und fleißigem Teilnehmer am Tempelkult zu eigen geworden, letztere hat er als Kind seines Volkes aus alten Märchen und Erzählungen kennen gelernt, beide gewinnen in der Vision lebendige Gestalt. So kommt es, daß er die Vision im Tempel hat, daß er im Tempel aber Gott in einer Weise schaut, wie die Volksphantasie sich Gott im Himmel thronend in heiliger Engelumgebung dachte (vgl. S. 243). Aus dem zweifellos echten Jesaia ist sonst als Beleg für die Himmelswohnung nur das schöne Wort 18, 4: „Jahwe schaut herab von seiner Wohnung wie die flimmernde Glut beim Sonnenschein und die Tauwolke in der Ernteglut“ anzuführen, Jahwe in ewiger Ruhe vom Himmel oben herabschauend auf das unruhige Treiben der Menschen. Aus den mutmaßlichen Zusätzen zum Buche Jesaia sind zu erwähnen 31, 4: Jahwe steigt herab zum Kampfe gegen Zion (s. Duhm z. St.), und 33, 5 „Hoch erhaben ist Jahwe, denn er wohnt in der Höhe (כי שֹׁכֵן מרום), und in dem eschatologischen Stücke 24—27 ist die Rede davon, daß Jahwe „das Heer der

Höhe" (צבא המרום) in der Höhe heimsuchen wird zum Gericht. (24, 21.)

Micha leitet sein Buch mit der poetischen Schilderung einer Theophanie ein, wie Jahwe aus seiner Wohnstätte, dem היכל קדשו, heraustritt und seinen Weg nimmt über die Höhen der Erde, daß die Berge zerfließen wie Wachs vor dem Feuer usw. 1, 2—4 (S. 183). In Mi 6, 6, der zu einem vermutlich aus der Zeit Manasses stammenden Abschnitte gehört (Wellhausen, Nowack; nach Marti ist das Kapitel nachexilisch), findet sich der Gottesname אלהי מרום; damit könnte in dieser Zeit ein Ehrentitel Jahwes gegenüber der Menge der unter Manasse eingedrungenen Requisiten fremder Götterkulte beabsichtigt sein.

Eine gewisse Tendenz zugunsten der Himmelsvorstellung kann man in Jer 25, 30 (nicht von Jeremia, s. S. 183f.) vermuten, wo der altbekannte Spruch Am 1, 2 und Joel 4, 16 in der Form erscheint: „Jahwe brüllt von oben (ממרום) und läßt seine Stimme erschallen aus seiner heiligen Wohnung".

Die alte mythologische Vorstellung von dem Königspalaste im Himmel, wo Jahwe, von seinen himmlischen Scharen umgeben, auf erhabenem Throne sitzt, klingt noch mehrfach in der späteren Literatur nach; von dem היכל im Himmel ist abgesehn von Mi 1, 2 noch die Rede Ψ 11, 4; 18, 7; 29, 9; Hab 2, 20, von dem Throne Jahwes außer Hes 1, 26; 10, 1 noch Jes 66, 1; Ψ 11, 4; 103, 19. An Jahwes Söller (עלית) erinnert Am 9, 6 (s. S. 264) und Ψ 104, 3. 13. Es ist das ein allgemeines Gesetz, daß alte Vorstellungen in später Zeit in der Poesie als archaistische Bilder, aber meist ohne daß man sich der alten Bedeutung noch recht bewußt ist, wieder an die Oberfläche kommen.

Die Form, in der wir die Himmelsvorstellung bis jetzt kennen gelernt haben, ist zumeist recht sinnlicher Art, der Himmel erscheint als eine der irdischen analoge Welt für sich, in der Jahwe über seine Elohimwesen herrscht, wie der irdische König über seine Beamten. In dieser Ausprägung können wir die Himmelsvorstellung nicht gerade als ein Zeichen besonderer Vergeistigung des Gottesbegriffes ansprechen. Es ist deshalb auch begreiflich, daß sie in der priesterlichen und prophetischen Stufe der israelitischen Religiosität keine besondere Rolle spielt und nur in der Mythologie eine Sonderexistenz führt. Für den Kultus und die tägliche Betätigung der Religion war der Gedanke an Jahwe im Tempel der zentralere und auch wertvollere.

Wenn wir nun aber annehmen, daß gegen Ende der Königszeit jene Mythologien über den Inhalt des Himmels als lebendige

Größen im Schwinden begriffen waren, so gewann der Gedanke, daß Jahwe im Himmel wohnt, sofort eine ganz andere Bedeutung, und manche Kreise mochten in ihm den Ausdruck für die von den Propheten vertretene Transzendenz der Gottheit erkennen. Vielleicht ist es diesem Umstande zu verdanken, daß durch die Deuteronomisten der Himmelsvorstellung im offiziellen Dogma der Jahwereligion eine Stätte bereitet wurde. Wir sahen schon in dem Abschnitte über Jahwe im Tempel, daß durch die Bildung der Kompromißformel: „Jahwes Name wohnt im Tempel" (vgl. S. 188 ff.) mit der Vorstellung, daß Jahwe leibhaftig im Hinterraume des Tempels wohne, endgültig gebrochen werden sollte. Die Kehrseite davon ist aber die Vorstellung, daß Jahwes eigentliche Wohnung im Himmel sich befindet. Diese Vorstellung beherrscht die deuteronomistischen Kreise durchaus. Wir stellten schon gelegentlich der Erörterung der Sinaisagen fest, daß D dieselbe unter der Voraussetzung der Himmelsvorstellung in noch konsequenterer, ja übertreibender Form berichtet als J. Nach D hat Jahwe den Himmel überhaupt nicht verlassen, die Feuersäule auf dem Berggipfel ragt bis in den Himmel hinein Dt 4, 11, Jahwe redet nicht vom Sinai herab zu Mose, wie bei E (Ex 19, 19), sondern vom Himmel 4, 36 (vgl. S. 65 f.). Während bei J die Himmelswohnung als etwas Natürliches erscheint, das nur nebenher in der anschaulichen Darstellung zum Ausdruck gelangt, so gewinnen wir aus der Darstellung von D den Eindruck, als wolle man mit einer gewissen Ängstlichkeit und Geflissentlichkeit eine andere Auffassung als die, daß Jahwe im Himmel wohne, verhüten. Das bestätigt unsere Annahme, daß durch D der Himmelsvorstellung als etwas Neuem zum Siege verholfen werden soll. Neu ist diese Vorstellung nicht an sich, sondern im Gegenteil uralt, neu ist nur ihre Aufnahme in die offizielle Religion und in die von ihr rezipierten Sagen aus der Urzeit des Volkes. Wir dürfen wohl annehmen, daß D, der dem Elohisten nahe steht, die Sinaisagen noch ohne die Verquickung mit der Himmelsvorstellung wie bei E vor sich hatte.

Auch sonst begegnet uns die Himmelsvorstellung bei D, z. B. Dt 3, 24 (nach Bertholet und Steuern. D^2, eine noch vorexilische Schicht): Kein Gott im Himmel und auf Erden kann solche Werke tun wie Jahwe, oder 4, 39 (spätere Schicht in D): Jahwe ist Gott im Himmel droben und drunten auf der Erde. Das offenbar durch D eingeführte offizielle Gebet bei der Ablieferung des Zehnten am Tempel schließt mit den Worten: „Schaue herab vom Himmel, deiner heiligen Wohnung, und segne das Volk Israel und das Land, das du uns gegeben hast" 26, 15 (D^1).

Am deutlichsten tritt in dem deuteronomischen Stücke 1 Kö 8, 14 ff. die Absicht hervor, die Himmelsvorstellung durchzudrücken. In V. 27 wird das Problem sogar in seiner ganzen Schärfe aufgerollt: „Sollte in Wahrheit Gott auf Erden wohnen? Die höchsten Himmel vermögen dich nicht zu fassen, geschweige denn dieses Haus, das ich gebaut habe.“ Die Antwort, die der Deuteronomist selber gibt, lautet: Gott möge vom Himmel aus, da er thront 30, stets dem Tempel seine besondere Aufmerksamkeit schenken und den legitimen Tempeldienst belohnen, die in ihm gesprochenen Gebete erhören usw. Damit wird nachdrücklich die Himmelsvorstellung in das System des Tempelkultes eingegliedert durch die Theorie, daß der im Himmel wohnende Gott den Kultus, der seinem im Tempel wohnenden Namen gilt, stetig überwacht. Auch diese Formel stellt sich als ein dem Ausgleich dienendes Kompromiß dar. Nun wurde freilich schon S. 186 f. darauf hingewiesen, daß V. 27, sowie das Wort השמים V. 30. 32. 34. 36. 39. 43. 45. 49 erst in das ursprüngliche Kapitel eingearbeitet sind. Diese Einschübe selbst aber erweisen sich nach Sprache und Charakter als deuteronomistisch, sie haben jedoch nicht den Zweck, den Glauben an Jahwes Tempelwohnung in älteren deuteronomistischen Kreisen zu bekämpfen, sondern die Himmelsvorstellung für das volkstümliche Denken anzubahnen. Da die Himmelsvorstellung schon in den älteren Schichten Ds vorkommt, wir auch schon bei der Wiedergabe der Sinaisagen eine gewisse Tendenz zugunsten der Himmelsvorstellung zu erkennen glaubten, so wird diese Einarbeitung in 1 Kö 8 nicht allzu spät nach der Entstehung des Kapitels selbst erfolgt sein; man erkannte, daß dieses Kapitel, das die Einweihungsrede des Tempels enthielt, gerade für die Geltendmachung der neuen Ideen besonders geeignet war.

Der Versuch der Deuteronomisten, durch die Einfügung der Himmelsvorstellung in den Jahweglauben die Tempelvorstellung zu antiquieren, scheint auf die Dauer nicht in der von D angestrebten Weise geglückt zu sein. Beide Ideen gingen noch lange nebeneinander her und besonders die priesterlichen Kreise haben sich immer noch mehr für die Tempelvorstellung interessiert. Unter die Vertreter dieser Kreise haben wir nach S. 194 ff. Hesekiel zu rechnen. Bei ihm tritt die Himmelsvorstellung nur darin zutage, daß er die Fülle der Gesichte, die ihm zuteil wird, als einen Einblick in den geöffneten Himmel bezeichnet 1, 1. Aber im weiteren Verlaufe seiner Schilderung verliert er die Himmelsperspektive völlig aus den Augen, was er beschreibt, spielt sich alles auf der Erde ab, ja das Wort „Himmel“ kommt im ganzen Buche Hesekiel, abgesehen von dem

ganz indifferenten Gebrauch 29, 5; 31, 6. 13; 32, 4; 38, 20 und 8, 3, nur noch 32, 7 f. vor, wo Jahwe eine Finsternis verheißt, die er durch die Verdunkelung des Himmels herbeiführen will. Der Ausdruck נפתחו השמים 1, 1 kann hier nur auf die Vision des Hesekiel gehn; da diese sich aber in Wirklichkeit nicht im Himmel, sondern auf der Erde abspielt, so kann dieser Ausdruck auch nicht von Hesekiel in dem wörtlichen Sinne gemeint sein. Er gebraucht vielmehr einen geläufigen volkstümlichen Ausdruck, der jede Theophanie (מראות אלהים, hier natürlich Gen. obj. Gesichte, in denen man Gott schaut) als einen Einblick in den Himmel erklärt. Nach der populären Ausdrucksweise gehören also Himmel und Gottheit unlöslich zusammen. Derselbe Ausdruck findet sich im Neuen Testament Mc 1, 10; Act 7, 56; 10, 11; Apc 4, 1.

Besonders nahe den deuteronomischen Anschauungen stehen Esra und Nehemia. Sie sind geflissentlich bestrebt, die durch die Nähe der Gottheit bedingten Vorsichtsmaßregeln im Tempelkult innezuhalten Esr 9, 5; 10, 1. 6; Neh 6, 11 (s. S. 206 f.), andrerseits aber teilen sie die Vorstellungen von 1 Kö 8, wonach Jahwe im Himmel die Gebete seines Volkes hört Neh 9, 27 f. Auf den Sinai ist Jahwe herabgestiegen, aber vom Himmel hat Jahwe zu den Israeliten gesprochen Neh 9, 13, wie Dt 4,36. Gott ist der Schöpfer des Himmels bis in seine höchsten Höhen, und das Heer des Himmels verneigt sich vor ihm Neh 9, 6. Dabei gebrauchen beide mit Vorliebe den Namen „Gott des Himmels“, aber wohl in der S. 258 angegebenen bestimmten Absicht.

Wie sich in der populären Frömmigkeit der nachdeuteronomischen und nachexilischen Zeit die doppelte Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel und im Tempel widerpiegelt und miteinander ausgeglichen hat, lehren am besten die Psalmen. In ihnen treten uns beide fast gleichmäßig häufig entgegen, mehrfach in ein und demselben Psalm. Das aktuelle Interesse ist in den meisten Psalmen mehr dem Tempel und seinem Kultus zugewandt, die Himmelswohnung tritt mehr in den Naturhymnen zum Preise von Jahwes Allmacht hervor. Daher gewannen wir oben den Eindruck, daß die Wohnung Jahwes im Tempel mehr dem allgemeinen lebendigen Glauben des Volkes entspricht, während die Himmelswohnung mehr die Rolle eines theoretisch-dogmatischen Glaubenssatzes vertritt (S. 212 f.). Im einzelnen verweise ich auf die Ausführungen auf S. 207 ff., wo auch die Rede von verschiedenen Ausgleichsvorstellungen ist.

Einige Spuren weisen darauf hin, daß der Glaube an Jahwes Himmelswohnung in späterer Zeit auch gelegentlich bedenkliche Konsequenzen nach sich ziehen konnte. Bestand der religiöse

Wert der Tempelvorstellung in dem Bewußtsein, Gott in nächster Nähe auf der Erde bei sich zu haben, so konnte in entsprechender Weise die Himmelsvorstellung einer Art von Deismus „Der Himmel ist hoch, und der Zar ist weit“ Vorschub leisten. Daß diese Konsequenzen in der Tat gezogen wurden, erfahren wir z. B. aus Hi 22, 13 f., wo Eliphas von Theman Hiob die Worte vorwirft: „Du willst sprechen: Was weiß denn Gott? Kann er durch Wolkendunkel richten? Die Wolken dienen ihm zur Hülle, so daß er nicht sehn kann, und auf der Himmelswölbung ergeht er sich?“ Haben wir in diesen Worten auch nur eine Unterstellung von gegnerischer Seite, so ist es doch zweifellos, daß der Dichter des Hiob ähnlich denkende Kreise zu seiner Zeit gekannt hat. In Thr 3, 44: „Du hast dich in Wolken eingehüllt, daß das Gebet nicht hindurchdringen konnte“ haben wir ein Beispiel einer Resignation, die durch das Unglück an Gottes Hülfe irre wurde. Besonders zogen die Toren und die Gottlosen aus der Himmelswohnung gern den Schluß: Gott hat sein Angesicht verhüllt und sieht nicht Ψ 10, 11 oder V. 5: Gottes Gerichte spielen sich hoch oben (מרום) ab und sind weit von dem Gottlosen (רשע 4) entfernt (מנגד), so daß er alle seine Feinde anblasen kann. Etwas weniger schroff, aber doch ähnlich urteilt der Prediger: „Gott ist im Himmel und du bist auf Erden, darum laß es bei wenigen Worten (im Gebet) bewenden“ (Qoh 5, 1), Gott ist weit weg und will deshalb nicht mit vielen kleinlichen und unwichtigen Dingen behelligt sein. Daraus, daß Gott nicht mit seinen Strafgerichten gegen die Gottlosen einschreitet, wie es der jüdische Glaube an die unmittelbare Folge von Sünde und Strafe erwartet, schließt das Volk, daß Jahwe fern ist und nicht sieht Mal 2, 17; Ψ 13, 1. Den Gottlosen war ein Gott im Himmel angenehmer, als ein naher Gott auf Erden (cf. auch Rob. Smith a. a. O. S. 45). Auch die Frommen fürchten oft, daß Jahwe im Himmel fern von ihnen sei Ψ 22, 12; 35, 22; 71, 12. Marti ist geneigt, in dem Bestreben, den vertraulich klingenden Namen Jahwe durch andere Namen zu umschreiben oder überhaupt nicht auszusprechen und dadurch der Erhabenheit Gottes Ausdruck zu geben, ein Stück Deismus zu sehn, wenn nicht durch Offenbarung und Wunder die lebendige Wirksamkeit Gottes gesichert wäre (Rel.-Gesch.[5] S. 266 und 312).

8. Unsere Aufgabe ist damit erfüllt, daß wir den Nachweis geliefert zu haben glauben, daß die Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Himmel alt ist, daß ihre ersten Spuren in märchenhafter Einkleidung bis in die Zeit der Eroberungskämpfe zurückreichen, und daß sie organisch aus der Gewittergottvorstellung herausgewachsen ist. Die Himmelsvorstellung ist meines Er-

achtens auch die einzig mögliche und verständliche Ablösung der Sinaivorstellung. Die Wolken und das Feuer, Gewitter, Regen und Wind sind die alten naturhaften Äußerungen des Gewitter- und Vulkangottes vom Sinai, die auch bleiben, nachdem die Lösung vom Sinai vollzogen ist. Auch in Palästina gab es Wolken und Gewitter am Himmel, und man war von altersher gewohnt, im Gewitter die Manifestationen der Gottheit zu erkennen; schon das wies zum Himmel. Alles andere aber, was zum Bereiche der Gewittergottheit gehört hatte, Feuer, Rauch und Wolken, strebte nach oben, dem Himmel zu, und der Segen, den das Gewitter mit sich brachte, der fruchtbringende Regen, kam von oben. In alter Zeit war dieser Gewittergott durch geschichtliche Bande mit dem Berge Sinai verknüpft; als man dann aber nach der Seßhaftigkeit in Kanaan mit der Sinaivorstellung allmählich brach, und der Gewittergott heimatlos wurde, war das Natürlichste, daß man ihn dort lokalisierte, wohin ihn seine Eigenschaft als Wettergott wies, an den Himmel. Diese Vorstellung, daß Gott im Himmel wohne, spielte zunächst eine selbständige Rolle nur in einer mythologischen Unterströmung der Jahwereligion, die aber dem Denken des Volkes näher lag als die Religion der Priester und Propheten, von der wir hauptsächlich den literarischen Niederschlag besitzen. Der Glaube an das Wohnen Jahwes an den Kultheiligtümern Palästinas war nur eine auf gegebenen historischen Voraussetzungen beruhende Übergangsstufe, die die Himmelswohnung nebenher nicht unbedingt ausschloß. Dagegen wurde in der priesterlichen Stufe der Religion die aus der Fremde importierte, aber durch Bauart des Tempels und durch alle Einzelheiten des Kultes bedingte, Vorstellung vom Wohnen Jahwes im Tempel für lange Zeit herrschend und duldete, genau genommen, die Himmelsvorstellung nicht neben sich, bis durch die deuteronomistischen Kreise infolge der Schaffung einer, beide Vorstellungen in sich ausgleichenden, Formel die Himmelsvorstellung als beglaubigtes Dogma in die herrschende Religionsauffassung einzog.

Danach ist auch die unter den Gelehrten am meisten verbreitete Vorstellung, daß es die Propheten gewesen seien, die der Himmelsvorstellung zum Siege verholfen hätten, nicht völlig richtig. Noch viel weniger freilich jene andere, daß die alte Zeit bis zum Exil, einen von der Erde getrennten Himmel als eigentliche Wohnstätte Jahwes nicht gekannt habe (Benzinger, Hebr. Arch.[1] § 52, 2 S. 372[1]), zuletzt in voller Schärfe ausgesprochen von Stade, Altt. Theol. § 46, 2). Es mochte vielleicht Kreise in Israel

[1]) In der neuen Auflage (1907) beseitigt.

geben, die „Jahwe im Himmel“ für den dem Glauben der alten Propheten adäquaten Ausdruck für Jahwes Wohnung ansahen, so vielleicht D. Die Propheten selbst haben diesen Glauben aber nur selten ausgesprochen. Für die Propheten hatte Jahwes Machtbereich an dieser Welt überhaupt keine Schranke, für sie war die Ubiquität Jahwes, wenn auch kein theoretischer Lehrsatz, so doch um so innigere lebendige Überzeugung. Sie vereinigten den Gedanken an Gottes Transzendenz und Immanenz unmittelbar miteinander. Im einzelnen haben wir auf die in Betracht kommenden Stellen bereits hingewiesen, um zu beweisen, daß die gelegentlichen Äußerungen über eine Wohnung Jahwes im Tempel oder im Himmel als rhetorische, dem Volksglauben entnommene, Wendungen zu beurteilen seien. Sie mögen hier im Zusammenhange noch einmal Revue passieren. Schon bei dem ältesten der schriftstellernden Propheten, Amos, lesen wir: „Niemand wird (dem Strafgerichte) entrinnen, brechen sie in Scheol ein, so holt sie von dort meine Hand, steigen sie in den Himmel, so stürze ich sie von dort herab, verbergen sie sich auf dem Gipfel des Karmel, so spüre ich sie dort auf und hole sie, und verbergen sie sich vor mir auf dem Grunde des Meeres, so gebiete ich dort der Schlange, sie zu beißen“ 9, 2 f., Himmel und Hölle und Meerestiefe bieten Jahwe in seinem Handeln keine Schranke. Nach Jes 6, 3 erfüllt Jahwes Herrlichkeit die ganze Erde; er hält einst über die gesamte Völkerwelt einen großen Gerichtstag ab und vernichtet sie mit einem Schlage, er selbst aber geht in ewiger Erhabenheit und einsamer Größe daraus hervor 2, 11. Jeremia läßt Gott sagen: „Bin ich ein Gott aus der Nähe und nicht (auch) ein Gott aus der Ferne? Kann sich jemand in Schlupfwinkeln verstecken, daß ich ihn nicht sähe? Wie? Fülle ich nicht Himmel und Erde an?“ 23, 23 f. (den kritischen Apparat s. S. 184 f.). Daß auch die Anlage der Hesekielschen „Erscheinung“, die sich nach allen Seiten drehen kann, als eine Darstellung der Allgegenwart Gottes zu deuten sei (Bertholet), will mir nicht recht einleuchten, Hesekiel scheint mir von dieser Vorstellung weiter entfernt zu sein, als die meisten übrigen Propheten. Auch in einigen Psalmen haben wir Äußerungen, die nahe an die Vorstellung der Allgegenwart streifen, so Ψ 113, 5 f.: „Wer ist wie Jahwe, unser Gott, der in der Höhe wohnt und in die Tiefe hinabblickt?“, wie mir scheint, eine auf den kürzesten Ausdruck gebrachte Vereinigung von Transzendenz und Immanenz. Auch die stolze Antwort der Juden auf die Frage der Heiden, denen der bildlose Kult der Juden unbegreiflich ist: „Wo ist euer Gott?“, „Unser Gott ist im Himmel“, was dann näher ausgedrückt wird durch: „er vermag alles

zu tun", kein Ding ist ihm unmöglich Ψ 115, 2, ist doch wohl aus der Überzeugung der überweltlichen Stellung Jahwes heraus entstanden. Der Himmel hat Gott nicht der Nähe der Seinen entzogen, er prüft vom Himmel aus mit seinen Augen und Wimpern die Menschenkinder Ψ 11, 4; 139, 1 ff. u. a., ebenso dringt das Gebet der Menschen zu Gott in den Himmel 2 Chr 30, 27. Mit der Vergeistigung der Gottesvorstellung ging auch eine vergeistigte Betrachtung des Himmels Hand in Hand. So wird der Himmel mit Beiworten benannt, die ihn als die Sphäre der Raum- und Zeitlosigkeit charakterisieren Jes 57, 15; Ψ 89, 3; 92, 9; 93, 2. 4. Vom Himmel schaut Gerechtigkeit herab Ψ 85, 12. Freilich Gott selbst ist so erhaben, daß in seinen Augen selbst der Himmel, der für menschliches Denken höchste Inbegriff der Reinheit, nicht rein ist, Hi 15, 15. Bis hart an die Grenze der Allgegenwart dringt Ψ 139, 7—10 vor: „Wo soll ich hingehn vor deinem Geist, wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht? Führe ich gen Himmel, so bist du da, bettete ich mir in Scheol, so bist du auch da. Nähme ich Flügel der Morgenröte und bliebe am äußersten Meer, so würde mich doch deine Hand daselbst führen und deine Rechte mich halten."

Den höchsten und edelsten Gottesbegriff hat wohl der „große Unbekannte" Jes 40 ff. Nach ihm ist Gott von Ewigkeit her 40, 28; 41, 4; 46, 3 f., ein Wesen von Geist und höchster Intelligenz 40, 13 f. 28; der Gott der ganzen Erde 54, 5 und einziger Gott der Welt 41, 23; 44, 6; 48, 12. Die ganze Weltgeschichte hat nur das eine Ziel, daß er als Gott von der gesamten Menschheit anerkannt und verehrt werde 49, 6. Himmel und Erde sind das Werk seiner weisen Schöpfermacht 40, 26—28; 42, 5; 44, 24f.; 45, 18; 54, 5, aber Jahwes Heil und Gerechtigkeit überdauern noch die Existenz von Himmel und Erde 51, 6. Jahwe ist erhaben über jede zeitliche und räumliche Schranke, „er wohnt über dem Erdenrund und seine Bewohner sehen aus wie Heuschrecken, er, der die Himmel ausspannt wie einen Flor und ihn hinbreitet wie ein Zelt zum Wohnen" 40, 22.

Wir sind bis heute über Deuterojesaia nicht hinausgekommen, für ihn war Gott allgegenwärtig wie für uns, nur fehlten ihm die Formeln für seinen Glauben, und wir sind uns der eigenen Unzulänglichkeit der Erkenntnis überweltlicher Größen bewußt geworden. Die Vorstellung von der Allgegenwart der Gottheit gehört noch heute zu den großen Antinomien für den menschlichen Geist. Diese Antinomie besteht einmal in der Forderung des religiösen Gemütes, an jedem Orte und in jedem Augenblicke in

persönlichen Verkehr mit Gott treten zu können, sowie in der auf dem Wege des theoretischen Denkens vollzogenen Vorstellung von der absoluten Gottheit, die mit ihrem Einfluß das All umfaßt und durchdringt — und andrerseits in der Unfähigkeit unseres Geistes, uns dieses allumfassende Wirken Gottes an sich vorzustellen. Wenn wir daher von einer gewissen Höhe hinabschauten auf den aus Talgründen zurückgelegten Weg, so soll es nicht deshalb geschehen sein, um uns in dem Glanze des Bewußtseins zu sonnen, wie wir es zuletzt so herrlich weit gebracht haben, sondern wir möchten darin den Finger Gottes spüren, der sich in den einzelnen Phasen des Fortschrittes manifestierte und dadurch gefördert werden in der Erkenntnis des göttlichen Wesens. Nur eine auf sehr schwachen Füßen stehende Religiosität wird sich scheuen, in die noch nebelhafte religiöse Vorstellungswelt der Urväterzeit hinabzusteigen; dagegen wird die Erkenntnis von der sich stets gleichbleibenden menschlichen Anlage, die in fortdauerndem Kampfe nach adäquaten Formen und Vorstellungen ringt, dem Glaubenden die Überzeugung stärken, daß er göttlichen Geschlechts ist. Unsere Gotteserkenntnis wird daher stets eine approximative sein.

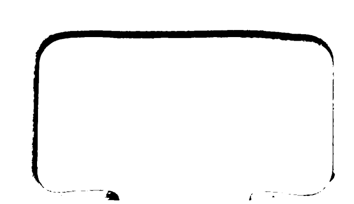
Stellenregister.

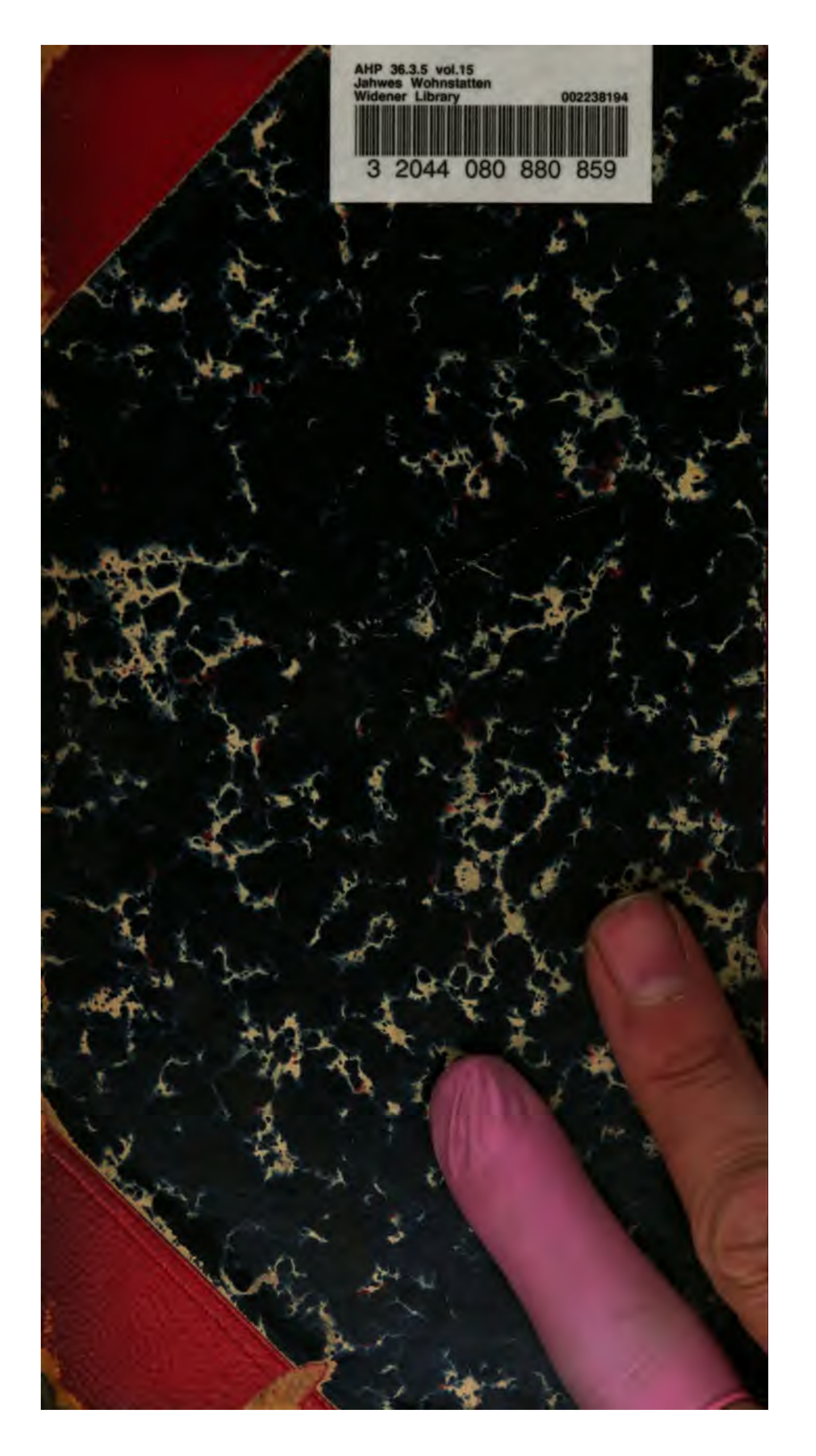
Druckfehler-Berichtigung.

S. 51 Z. 21 v. u. l. 14 f. statt 17 f.
S. 60 Z. 6 v. o. l. Synkretismus
S. 70 Z. 9 v. o. l. לשכן statt לשבן
S. 101 Z. 6 v. o. l. repräsentiert
S. 255 Z. 16 v. o. l. אִשֶּׁה
S. 257 Z. 4 v. o. l. Wort

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.






AHP 36.3.5 vol.15
Jahwes Wohnstatten
Widener Library
002238194
3 2044 080 880 859